BT
730
.B467
1900

LIBRARY OF PRINCETON
SEP 26 1906
THEOLOGICAL SEMINARY.

BT 730 .B467 1900
Bensow, Oscar
Zur Frage nach der
menschlichen ...

Zur

Frage nach der menschlichen Willensfreiheit in Beziehung zur Sünde und zur Gnade

von

Oscar Bensow

Lic. theol. Dr. phil., Docent an der Universität Upsala.

Rostock.

Universitäts-Buchdruckerei von Adler's Erben.

1900.

Inhalt.

Seite

Vorwort. Nähere Angabe über die Aufgabe der Untersuchung 5

Erster Teil.

(Dogmengeschichtlicher Überblick.)

Die Stellung der Frage vor Augustin . . . . . 11—19

Augustin. Seine Lehre 19 — Die Fortschritte und die Mängel 24 . . . . . 19—28

Die Zeit zwischen Augustin und Luther . . . . . 28—31

Luther. Vergleiche zwischen Augustin und Luther 32 — Der richtige Gesichtspunkt für eine Beurteilung der Lehre Luthers 33 — Seine Lehre 34 — Die beiden Gedankenreihen 38 — Fortschritte und Mängel 41 . . . . . 32—43

Die Bekenntnisschriften . . . . . 43—50

Die Entwickelung nach dem Abschluss der Symbolbildung: Chemnitz, Gerhard, Musäus, Hornejus 50 — Schleiermacher 51 — Julius Müller 53 — Martensen 55 — Thomasius 57 — Harless, v. Hofmann, Luthardt, Philippi 58 — Vilmar, Frank 59 — Kahnis 59 — Beck, Dorner 60 — (Biedermann, Lipsius, Ritschl 62) . . . . . 50—63

Ergebnisse . . . . . 63—65

Zweiter Teil.

(Verteidigung der menschlichen Willensfreiheit.)

Untersuchung vom Begriff der Willensfreiheit: Die besondere Notwendigkeit einer solchen Untersuchung 65 — Freiheit ist relative Selbständigkeit 67 — Negative Freiheit 67 — Lokale Freiheit 68 — Negative Freiheit im eigentlichen Sinn 69 — Positive Freiheit 72 — Der innere Process des Wollens 73 — Die Willkür 75 — Sinnliche Freiheit 76 — Der Wunsch 77 — Die moralische Freiheit 79 — Die geistliche Freiheit 80 — Der Process des Handelns 81 . . . . . 65—82

Seite

Die entgegengesetzten Ansichten: Die Fragestellung 82 Der materialistische Naturalismus 85 — Der Pantheismus 89 — Der intellektualistische Determinismus 91 — Der psychologische Determinismus 93 . . . . . 82—94

Argumente für die Willensfreiheit und Einwände dagegen: Argumente aus dem Ich-Bewusstsein und dem Bewusstsein des Wollens 94 — Die Lehre von der libertas aequilibrii 96 — „Determinismus" und „Indeterminismus" 99 — Das Verantwortlichkeitsgefühl 104 — Die Reue 108 . . . . . 94—117

Beweise für die Unfreiheit des Willens und Kritik derselben: Das Causalgesetz 117 — Die Moralstatistik 125 . . . . . 117—129

Der freie Wille und die Möglichkeit der Sünde . . . 129—133

Der freie Wille und der Gottesbegriff . . . . . 133—134

Abschluss . . . . . 134—142

Verzeichnis der behandelten oder citierten Schriftsteller 143—144

Vorwort.

Die Frage nach der menschlichen Willensfreiheit ist eine Frage, welche — teils wegen der Schwierigkeit des Problemes an sich und teils wegen der fast unübersehbaren Litteratur von mehr als zwei Jahrtausenden — nur in einem mehrbändigen Werk und nicht in einer kürzeren Abhandlung möglich zu behandeln scheint. Es sind ja so viele Gesichtspunkte geltend gemacht, es sind so viele verschiedenen die menschliche Willensfreiheit entweder leugnenden oder überschätzenden theologischen und philosophischen Systeme aufgestellt worden, dass eine nur irgendwie vollständige Darstellung derselben einen umfangreichen einleitenden Band verlangte.

Der Leser des Titelblattes wird aus diesen Gründen vielleicht von vorneherein dem Verfasser und der vorliegenden Abhandlung ungünstig gestimmt, sobald er den relativ geringen Umfang derselben sieht. Wird er dann aber darauf aufmerksam, dass der Titel heisst nicht *die* Frage etc., sondern *„zur* Frage etc,", hält er vielleicht den Verfasser für etwas weniger anspruchsvoll, meint aber, dass er durch den Titel keinen ordentlichen Bescheid davon bekommt, was die Abhandlung eigentlich enthält. Nun gilt wohl aber dasselbe mehr oder weniger von jedem Titel, und aus den erwähnten Gründen muss es besonders vom Titel einer Abhandlung gelten, welche das uns vorliegende Thema betrifft, auch wenn dieser Titel nach der Mode des früheren Jahr-

hunderts zwanzig oder dreissig Zeilen lang wäre. Darum muss auch das Vorwort einigermassen als eine Erweiterung des Titels angesehen werden.

Wir haben also hier die Aufgabe, den Zweck unserer Untersuchung näher zu bestimmen, die Grenzen, innerhalb welcher dieselbe sich zu bewegen hat, möglichst genau zu ziehen. Wir bitten dabei zunächst die schon im Titel angegebene *Begrenzung der Frage zum religiösen Gebiet* hervorheben zu dürfen und fügen zugleich hinzu, dass *wir die lutherische Lehre von der menschlichen Willensfreiheit vertheidigen wollen,* und insofern handelt es sich um eine *apologetische* Behandlung der Lehre.

Dem apologetischen Schriftsteller liegen aber zwei grosse Gefahren sehr nahe. Er kann nämlich leicht, im Eifer die Gegner zu widerlegen, dasjenige, was er zu verteidigen hat, übertreiben, die zu verteidigende Lehre so schärfen, dass er einer der gegnerischen Ansicht entgegengesetzten Einseitigkeit sich nähert. So ist es nach unserer Ansicht — welche wir später zu verteidigen haben — unserm Luther dem Erasmus gegenüber und den sog. Synergisten den einseitigen Orthodoxen gegenüber gegangen. Die andere Gefahr ist entgegengesetzter Art. Der Apologet kann, um seine Lehre leichter verteidigen zu können, den Gegnern zu viel einräumen, kann die Begriffe seiner Lehre umdeuten, so dass sie in ein philosophisches System hineingepasst werden können, wofür man — wenn auch mit zweifelhaftem Recht — die alten Apologeten beschuldigt hat, während man aber ohne Frage von Schleiermacher sagen kann, dass er diese Gefahr nicht vermieden hat.

Wie sind nun diese beiden grossen Gefahren zu umgehen? Natürlicherweise nur dadurch, dass das, was wir zu verteidigen haben, genau festgestellt wird.

Es würde also gelten, den Begriff der menschlichen Willensfreiheit erst dogmatisch zu erhärten. Nun bietet aber diese Aufgabe eben bei unserer Frage besondere Schwierigkeiten. Was christlich ist, muss aus der Bibel, was specifisch lutherisch, aus den Bekenntnisschriften herausgesucht werden, könnte man wohl sagen, und im Princip ist dieses ja auch ganz richtig. Die Schrift ist aber kein systematisches Lehrbuch, und die Bekenntnisse sind es ja auch nicht; diese weisen Irrungen ab, betonen die Wahrheit gegen Einseitigkeiten von rechts und links, aber sehr oft sagen sie uns nur, was *nicht* gelehrt werden darf, und verschiedene Gedankenreihen, durch die Opposition gegen verschiedene Einseitigkeiten bedingt, stehen zuweilen unvermittelt neben einander. So wird in unserer Frage einerseits die Prädestination verworfen, und anderseits gegen den semipelagianisierenden Synergismus die *sola gratia* betont, eine positive Lehre von der menschlichen Willensfreiheit aber nicht aufgestellt, so dass, wie wir sehen werden, ziemlich verschiedene Meinungen bei Theologen, die alle streng confessionell-lutherisch zu lehren meinen, sich haben geltend machen können. Die Frage wird ausserdem dadurch erschwert, dass es sich nicht nur um die Frage handelt: giebt es eine menschliche Willensfreiheit oder nicht?, sondern vielmehr um drei Fragen: 1. ist der menschliche Wille seinem Wesen nach, und also vor dem Sündenfall, frei? 2. hat der Mensch noch nach dem Sündenfall einen freien Willen, und — wenn dieses bejaht wird — inwiefern ist er frei? 3. Wie steht es mit dem Willen des wiedergeborenen Menschen? (welche letzte Frage aber rein dogmatischer Art ist).

Können wir also nicht die zu verteidigende Lehre unmittelbar aus den Bekenntnissen darstellen, ja können wir sogar — wie es sich zeigen wird —

die Bestimmungen der Bekenntnisse nicht ohne Kenntnis der dieselben bedingenden Irrungen verstehen, so bleibt uns kein anderer Weg, als die Entwickelung der Lehre wenigstens in den Hauptzügen dogmengeschichtlich kennen zu lernen. Weil *wir nun in dieser Abhandlung unsere Lehre aber hauptsächlich gegen die Angriffe von Seiten des* ***Determinismus*** *verteidigen wollen* und die Widerlegung des entgegengesetzten Extremes für eine spätere Untersuchung aufheben müssen, haben wir weniger auf Pelagius als auf Augustin, weniger auf Erasmus als auf Luther Rücksicht zu nehmen.

Im *ersten* Theil unserer Abhandlung haben wir also die dogmengeschichtliche Entwickelung unserer Lehre von dem angegebenen Gesichtspunkte aus kennen zu lernen. Vor allem müssen wir uns dabei bei Luther und den Bekenntnissen aufhalten, müssen aber, um Luther verstehen zu können, die Voraussetzungen besonders bei Augustin ausführlicher behandeln. Nach dem Abschluss der Symbolbildung aber gilt es nachzusehen, welche Fortschritte auf dem gelegten Grund gemacht worden sind.

Zugleich werden wir in diesem Theil die Gründe gegen den falschen religiösen Determinismus, der auf christlichem Standpunkt stehen will, geltend machen und nachzuweisen suchen, dass derselbe immer aus nicht-christlichen metaphysischen Voraussetzungen herfliesst.

Kommen wir dann zu dem Ergebnis, dass die wesentliche Freiheit des menschlichen Willens aufrecht gehalten werden muss unddass die confessionelle Entwickelung nach der Konkordienformel dieses als nothwendige Consequenz der Voraussetzungen der Bekenntnisse betont hat, dann gilt es, diese Lehre gegen diejenigen, welche aus verschiedenen Gründen jede wirkliche Freiheit des menschlichen Willens

leugnen, zu verteidigen. Dieses wird also die Aufgabe des *anderen* Teils unserer Abhandlung.

Weil aber das Ergebnis einer Untersuchung der Gründe für und wider die Willensfreiheit natürlicherweise wesentlich von einer richtigen Fragestellung abhängig ist, ja mehrere unrichtigen Auffassungen durch eine solche schon abgewiesen werden können, muss unsere erste Aufgabe hier werden, die logischen Begriffe klarzulegen, um dadurch festzustellen, was die Frage nach dem Sein oder Nichtsein der menschlichen Willensfreiheit eigentlich auf sich hat, denn darüber sind — wie wir sehen werden — die Meinungen nicht immer so einig gewesen.

Auch bei der Aufgabe unseres zweiten Teiles müssen wir uns aber beschränken, denn sämmtliche deterministischen Systeme, wenn auch nur einigermassen eingehend, zu berücksichtigen, würde wieder mehrere Bände verlangen. *Wir werden uns darum hauptsächlich gegen den sog. psychologischen Determinismus wenden*, wozu wir meinen eine zureichende Veranlassung darin zu haben, dass diese Form des Determinismus in unserer Zeit die ohne Frage grösste, wenn nicht alleinige Bedeutung hat.

Weil es aber unser Hauptinteresse ist, die *Richtung,* nicht die einzelnen Vertreter derselben, zu widerlegen, haben wir dabei nur die möglichste Vollständigkeit in der Darstellung und Widerlegung der Hauptargumente erstrebt und nur die Autoren derselben behandelt, wenn sie als Hauptrepräsentanten einer Ansicht oder eines Argumentes angesehen werden können.

Den bekannten Scholten würde man vielleicht erwarten, im ersten Teil lieber als im zweiten behandelt zu finden, weil er aber in seiner Argumentation, soweit wir dieselbe referiren, ganz als psychologischer Determinist auftritt, haben wir es

für am geeignetsten gehalten — trotzdem dass er seine Gründe als echt christlich will gelten lassen — ihn in diesem Zusammenhang zu behandeln. Wegen seiner umfassenden Behandlung des Problems, seines unleugbaren Scharfsinns und des Versuches, den psychologischen Determinismus als christlich darzustellen, verdient er aber besonders beachtet zu werden, um so mehr, weil er in fast sämtlichen späteren Schriften über unsere Frage citirt wird [1]).

Zum Abschluss werden wir die Ergebnisse unserer Untersuchung kurz zusammenfassen, um zu prüfen, ob wir wirklich das vertheidigt haben, was wir zu vertheidigen uns als Aufgabe gestellt. Dieses Ergebnis wird dann der Ausgangspunkt einer künftigen Prüfung des pelagianisierenden Extremes bilden.

Nach allen diesen Beschränkungen unserer Aufgabe wird der Leser des Titelblattes — wenn er dieses Vorwort gelesen hat — vielleicht doch meinen, dass für eine vollständige Widerlegung aller Hauptargumente des psychologischen Determinismus eine bedeutend umfangreichere Abhandlung nöthig wäre. Wir sind aber zufrieden, wenn es uns nur gelungen ist, einen Beitrag zu einer solchen Widerlegung und zu einer richtigeren Fragestellung zu geben und unseren Leser zum Nachdenken über die vermeintlichen Gründe der Freiheitsleugner anzuspornen, so dass er dieselben nicht ohne weiteres für feststehende Ergebnisse der modernen Wissenschaft hält.

---

[1]) Als „ein deterministisches Hauptwerk" wird seine Schrift auch von der Real-Encyklopädie Herzog-Hauck's angegeben (Herzog-Hauck R.-E. 2. Aufl. B. 17 S. 171), und dasselbe wiederholt z. B. das eben erscheinende Kirke-Leksikon for Norden (Art. Determinismen).

Erster Teil.

Von einer Lehre über das Verhältnis der menschlichen Freiheit zur Sünde und zur Gnade in den ersten vier Jahrhunderten können wir kaum reden, denn das Interesse war so ausschliesslich auf die trinitarischen und christologischen Probleme gerichtet, dass diese alle Kräfte der grossen Kirchenlehrer in Anspruch nahmen. Es galt vor allem, den objektiven Grund der Erlösung in der Person Jesu Christi gegen alle irrigen Auffassungen festzustellen, es galt die biblische Lehre und die christliche Erfahrung vom Heilsgrunde gegen alle abweichenden Meinungen aufrecht zu halten, und man arbeitete darum rastlos, diese Wahrheiten gegen alle Angriffe auch wissenschaftlich zu begründen. Die Frage nach dem Heilsweg trat dabei ganz zurück oder, richtiger gesagt, trat noch nicht hervor. Dies ist freilich nicht so zu verstehen, als ob der gläubige Theologe jener Zeit vom Heilsweg nichts wusste, was ja eine unsinnige Behauptung wäre, sondern so, dass die Schwierigkeiten, welche die biblische Lehre vom Heilsweg dem natürlichen Denken bereitet, ihm noch nicht zum klaren Bewusstsein gekommen waren. Auf seine christliche Erfahrung in diesem Stück reflektierte er noch nicht, und so konnte er, wenn er von diesen Dingen sprach, Ausdrücke gebrauchen, die von der vorchristlichen Philosophie herübergenommen waren

— wie z. B. der von Aristoteles stammende Begriff des αὐτεξούσιον — ohne sich überhaupt zu fragen, ob diese Ausdrücke für das, was er erfahren hatte, wirklich geeignet wären.

Wenn aber erst Augustin, durch seine tiefere Auffassung von der Sünde dazu veranlasst, die Schwierigkeiten, welche die Frage nach dem Verhältnis der Freiheit zur Sünde und zur Gnade dem natürlichen Denken bereitet, gefasst, und wenn man daher auch sagen kann, dass er zuerst in der Dogmengeschichte dieses Problem gestellt hat, müssen wir doch, um den Entwickelungsgang richtig zu verstehen, uns die früheren Anschauungen in aller Kürze vergegenwärtigen [1]).

Unter den grossen Gütern, welche die Heidenchristen durch das Christenthum bekommen hatten, war auch das Gesetz, welches forderte: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig. Die griechischen Philosophen und Dichter hatten wohl sehr viel Schönes von der erhabenen Würde des Menschen gesagt, aber wie stand es im Volksbewusstsein mit dieser Würde? Waren die Menschen doch nicht schliesslich Spielzeuge der Götter und diese wieder Knechte der geheimnissvollen Moira, Knechte der reinen Willkür einer sittlich indifferenten Macht? [2])

[1]) Wer die Ansichten über die Willensfreiheit der einzelnen Theologen jener Zeit näher kennen lernen will, findet ausser der guten Darstellung in Seebergs Dogmengeschichte (Harnack bietet hierüber weniger) ausführliche Untersuchungen derselben bei Wörter, Die christliche Lehre über das Verhältnis von Gnade und Freiheit von den apostolischen Zeiten bis auf Augustin, Freiburg i. B. 1856, 1860; der doch etwas konstruiert, um die Augustinische Lehre schon bei den älteren Vätern zu finden. Vgl. gegen ihn Landerer, Das Verhältnis von Gnade und Freiheit in der Aneignung des Heiles (Jahrbücher für deutsche Theologie 1857, S. 500 ff.).

[2]) Vgl. z. B. Nägelsbach, Die homerische Theologie, S. 195 f.

Dann wurden wohl die Götter abgesetzt, aber die Menschen blieben doch Knechte, Knechte des Schicksals, Knechte ihrer eigenen Leidenschaften.

Diesen Knechten verkündigte man das Evangelium: Über euch herrscht kein willkürliches Fatum, sondern die Gerechtigkeit Gottes, und dieser Gott des Himmels und der Erde ist euer Vater, dessen Wesen die heilige Liebe ist; er hat seinen eingeborenen Sohn dahingegeben, um euch zu erlösen; sein heiliger Geist, der Geist der Wahrheit, will euch zu ihm ziehen, will euch erwecken und erleuchten, euch wiedergebären und heiligen, denn *ihr sollt heilig sein.*

Etwas höheres konnte doch nicht von der Menschenwürde gesagt werden. Und nun das Gesetz. Das offenbarte ja den heiligen Willen Gottes. Welch eine herrliche Gabe des Christentums, den Willen Gottes kennen zu lernen! Das Gesetz sagte: du *sollst,* und so meinte man schliessen zu dürfen: also *kannst* du, wenn du nur willst und Gottes Gnade deiner Schwachheit beisteht. Du kannst den Willen Gottes thun! In der Freude darüber vergass man, dass eben das Wollenkönnen das schwierigste ist, das aus eigener Kraft des sündigen Menschen nie hervorgehen kann, sondern durch Gottes Gnade gegeben werden muss.

So finden wir schon bei den apostolischen Vätern und bei den Apologeten eine gewisse moralistische Tendenz, und damit hängt es auch zusammen, dass die eigentlichen Sünden, die Herzenssünden viel weniger als die Thatsünden, betont werden. Durch die Freiheit sollte und konnte der Mensch seine bösen Lüste beherrschen, dass sie nicht zu Thatsünden kommen dürften.

Die paulinische Lehre von der Sünde und von der Gnade war wohl nicht vergessen, hatte aber nicht die ganze Anschauung so durchsäuert, dass

nicht ein gewisser Moralismus sich daneben geltend machen konnte. Um ein Paar Beispiele zu geben: Polykarp sagt in seinem Brief an die Philipper, dass wir durch die Gnade gerettet sind, nicht durch die Werke, sondern durch den Willen Gottes, durch Jesum Christum (C. 1), aber derselbe Polykarp sagt im zehnten Kapitel desselben Briefes, dass wir bei Gott nur durch gute Werke Lob erlangen. Hermas weiss wohl, dass die Fähigkeit, die göttlichen Gebote zu erfüllen, nur dem Menschen zukommt, der den Herrn in seinem Herzen hat (Mand. 12, 4 : 3), aber trotzdem lehrt er, dass der Ort zur Rechten denen gehört, die Gott schon *verdient* (qui jam meruerunt Deum) und um seines Namens willen gelitten haben (Vis. 3 : 1). Durch den Glauben bekommt der Mensch wohl in der Taufe die Vergebung der Sünden, muss sie aber nachher auch durch gute Werke verdienen.

Bei den Apologeten tritt diese einseitige Hervorhebung des freien Willens im Kampfe gegen den heidnischen Fatalismus noch deutlicher hervor. Der Mensch ist nach Justin ἐλεύθερος καὶ αὐτεξούσιος geschaffen und diese wesentlichen Eigenschaften können nie verloren gehen. Eine Schwächung der Freiheit kennt er wohl, aber eine wirkliche Knechtung durch die Sünde nicht. Nur weil der Mensch eine wirkliche Wahlfreiheit noch besitzt, kann sein Thun gelobt und belohnt oder getadelt und bestraft werden (Apol. I c. 43, 44). Dieselbe Anschauung begegnet uns bei Theophilus von Antiochien, bei Tatian und bei Athenagoras: überall treten die *bona opera* als wirkliche *merita* auf. So ist z. B. die Ehelosigkeit für Athenagoras ein besonderes meritum, und Tertullian meint, dass der Märtyrertod alle Sünden bedeckt. Also kann der Mensch durch seinen freien Willen gute Werke thun, die eine meritorische, ja reconciliatorische Bedeutung haben. Dies hindert

aber alles nicht, dass sehr viel von der Gnade gesprochen wird; wenn wir aber näher zusehen, kennen sie eigentlich nur die Gnade des Vaters als Grund des Heils und die Gnade Christi, welche die Erlösung vollbracht hat. Von den Gnadenwirkungen des heiligen Geistes kennen sie aber fast nur die der Erleuchtung, welche die wahre γνῶσις verleiht, und in dieser Erleuchtung besteht auch hauptsächlich das *adjutorium voluntatis.*

Gegen Wörter müssen wir darum mit Luthardt behaupten, dass diese Väter, wenn sie in demselben Gegensatz wie Augustin gestanden hätten, sicherlich nicht augustinisch gelehrt hätten. Dazu gehörte vor allem eine tiefere Erkenntnis der Sünde.

Auch bei den antignostischen Vätern finden wir eine besondere Veranlassung, die Willensfreiheit stark zu betonen, nämlich im Gegensatz zur gnostischen Lehre von der Naturnotwendigkeit, welche die Möglichkeit jedes sittlichen Urteils aufhebt. Der Glaube und die Gerechtigkeit sind nach Irenäus Sachen des freien Willens und durch den Willen *können* also alle selig werden, hing es aber von der Natur ab, *müssten* es ja alle werden (II: 29; IV: 15, 37). Hier ist Irenäus auch im Recht, denn es handelt sich nicht darum, die Notwendigkeit der Gnade zu leugnen, sondern die mechanische Naturnotwendigkeit der Gnostiker zu bekämpfen. Ohne Frage geht es aber zu weit, wenn er (IV: 37) in den Herrenworten: „es geschehe dir nach deinem Glauben" einen Beleg dafür finden will, dass der Herr nicht nur die Werke, sondern auch den Glauben dem freien Willen zuschreibt, denn hier hätten wir doch wenigstens eine Unterscheidung zwischen dem *liberum arbitrium* und dem *arbitrium liberatum* erwarten dürfen, und so istuch abei ihm der Glaube und die Gerechtigkeit bona opera, welche die Seligkeit als Lohn

verdienen, wenn auch auf der anderen Seite die biblische Wahrheit betont wird, dass ἄνευ πνεύματος Θεοῦ σωθῆναι οὐ δυνάμεθα (V, 9: 3). Die menschliche Freiheit kann und muss aber den Anfang machen, dann kommt die göttliche Kraft als adjutorium hinzu (IV, 38: 3; V, 2: 3). So lehren auch Klemens und Origenes. Sehr charakteristisch ist Strom. VII: 7: Ὡς δὲ ὁ ἰατρὸς ὑγείαν παρέχεται τοῖς συνεργοῦσι πρὸς ὑγείαν, οὕτως καὶ ὁ θεὸς τὴν ἀΐδιον σωτηρίαν τοῖς συνεργοῦσι πρὸς γνῶσίν τε καὶ εὐπραγίαν. Bei Origenes wird wohl in Folge seiner Lehre vom vorzeitlichen Falle die Allgemeinheit und die Macht der Sünde besonders stark betont, aber das hindert doch nicht, dass das αὐτεξούσιον zum Wesen des Menschen gehört, die unverlierbare Freiheit sich zum Guten zu wenden, weshalb die Schrift auch zur Besserung mahnen kann. (De princ. III, 1: 20). Die Gnade ist auch bei ihm nur das allerdings notwendige adjutorium divinum (De princ. III, 2: 5)[1]).

Dieselben Grundgedanken begegnen uns auch bei den grossen Kirchenlehrern des folgenden Jahrhunderts, die ja auch alle von Origenes beeinflusst sind. Es mag hier genügen, einige Beispiele zu geben. Basilius vergleicht die Freiheit mit der Wage, weil sie ebenso leicht zum Guten und zum Bösen sich hinwenden könne (Hom. in psalm 61)[2]). Gregor von Nazianz erklärt Röm. 9: 16 (οὐ τοῦ θέλοντος) also: τοῦτ' ἔστιν οὐ μόνον τοῦ θέλοντος οὐδὲ τοῦ τρέχοντος μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῦ ἐλεῶντος θεοῦ (Orat. 37 c. 13). Nach Gregor von Nyssa ist es für den Willen wohl eine gewisse Schwierigkeit, aber keine Unmöglichkeit, das Gute zu wählen. Wie der Gedanke frei ist, so auch der von dem Gedanken determinierte

---

[1]) Vgl. über Origenes besonders Thomasius, Origenes, 1837.
[2]) Vgl. Klose, Basilius der Grosse, S. 59 ff.

Wille (Opera ed. Morell. Tom. III p. 91). Das Gute zu wählen bedeutet auch für Gregor von Nyssa wie für Origenes, sich von der Sinnlichkeit zum Geistlichen emporzuheben und einen Reinigungsprocess anzufangen. Damit es gelinge, brauchen wir doch die Unterstützung der göttlichen Gnade (I p. 113). Dass aber wir selbst den Anfang machen müssen, das wird besonders stark von Chrysostomus hervorgehoben. Wenn Gott, der Herzenskündiger, sieht, dass wir nach der Tugend streben, so giebt er uns seine Gnade und hilft uns zum Sieg, indem er unsere schwache Natur stärkt (Gen. hom. XLII, 1)[1]).

Wenden wir uns jetzt zu den lateinischen Vätern vor Augustin, so dürften wir wohl erwarten, in der abendländischen Kirche mit ihrer tieferen Sündenerkenntnis auch eine tiefere Auffassung vom Verhältnis zwischen der göttlichen Gnade und der menschlichen Freiheit zu finden; wir werden aber in dieser Erwartung bei den meisten sehr getäuscht.

Tertullian betont trotz seiner Lehre von der Erbsünde die Willensfreiheit sehr stark. Nobis est voluntas et arbitrium eligendi alterum (Sir. 15: 18; vgl. Adv. Marc. 2: 5 edit. Oehler p. 618). Durch die Freiheit ist der Mensch vom Bösen besiegt worden, durch die Freiheit muss er wieder das Böse besiegen. In Folge des vitium naturae ist die Gnade aber notwendig, denn ein böser Baum kann nur durch Okulierung gute Früchte tragen. Hier scheint also eine klare Andeutung da zu sein, dass die Gnade dass erste sein muss. Seine Auffassung, dass die Gnade eine innerlich wirkende umbildende Macht ist, wird aber leider durch seine stark realistische

[1]) Vgl. Neander, Chrysostomus, B. I pag. 283 ff. — Über Cyrill und Athanasius, bei denen die ganze Frage wenig berührt wird, dieselben Grundgedanken uns aber begegnen, vergleiche man die Dogmengeschichte von Thomasius.

Anschauung bedenklich getrübt. Die Gnade ist nämlich für ihn vor allem der in der Taufe durch Handauflegung mitgeteilte heilige Geist, der als ein Kraftstoff vorgestellt wird, welcher dem Willen die Möglichkeit giebt, das Gute zu wählen. Zugleich erhalten wir auch die Vergebung der Sünden; für die Sünden aber, welche nach der Taufe begangen werden, erhalten wir Vergebung nur auf Grund der compensatio der Busse. Für eines, das unerlaubt war, müssen wir mehr als eines, das erlaubt ist, verachten (De jejun. 3, p. 497). Also das verdienstliche asketische Opfer. Ein ganz besonderes Verdienst ist es, nicht nur das Gebotene, sondern auch das nur Geratene zu thun. Das wertvollste Opfer ist aber das Martyrium, welches — wie wir schon erwähnt haben — nach Tertullian alle Sünden bedeckt.

Cyprian, der selber den Tertullian seinen geistlichen Lehrer und Meister nennt, weicht in der Anthropologie auch nicht von diesem ab, ja er kann sogar den Glauben zu einer Sache des freien Willens machen (vgl. Testim. III: 52, 54), was ja nur durch den Glaubensbegriff jener Zeit zu erklären ist. Hilarius, der Creatianer war, lehrte in dieser Frage fast ganz wie die Morgenländer (vgl. in psalm 119 lit. 11 § 5 und lit. 14 § 20), wenn er sich auch öfters auf Tertullian und Cyprian beruft.

Einen entschiedenen Fortschritt finden wir erst bei Ambrosius, der dadurch, dass er mit der Lehre von der Erbsünde Tertullians Ernst macht, zu einer tieferen Auffassung von der Macht der Sünde kommt. Omnes in primo homine peccavimus (Apol. David. II § 71) und antequam nascimur maculamur contagio et ante usuram lucis (ibid. I § 56). Bei ihm finden wir auch die Gnade nicht nur als ein adjutorium aufgefasst, sondern als *gratia praeveniens*. A Deo

praeparatur voluntas hominum (in Luc. I, 10) und Luc. II, 84: audeo dicere, quod homo viam non adoriri possit, nisi Deum habeat praevenientem oder Jac. et vit. I, 6, 21: Non gloriabor quia justus sum, sed gloriabor quia redemptus sum. Aber mit alledem bleibt doch auch bei diesem Vorläufer Augustins ein synergistischer Zug. Gott *verlangt* die innere Gesinnung, die in unserer Macht (unabhängig auch von der vorbereitenden Gnade?) liegt. „Es will die Sonne der Gerechtigkeit, dass man ihr zuvorkomme, und sie wartet auf unser Zuvorkommen" (in Psalm 118 serm. 19, 30) [1]).

So müssen wir mit Landerer sagen, dass auch diese Väter „bleiben in einem ihnen allerdings nicht bewussten ungelösten Widerspruch zweier entgegengesetzter Anschauungsweisen hängen, sie *wollen* mehr oder weniger entschieden und bestimmt eine nicht nur den Verstand, sondern auch den Willen bestimmende Heilsgnade lehren, aber in der Gesetzlichkeit und Werkheiligkeit, welche nun bereits eine Macht des Lebens in der Kirche geworden, wächst ein Pelagianismus herauf, welcher sich auch in Lehrsätzen reflektiert, durch die die Ansätze einer tieferen und reineren Anschauung vom Wesen und Wirken der Gnade zurückgedrängt werden, und nicht nur für die Gegenwart, sondern auch fernerhin eine harmonische und konsequente Entwickelung unserer Lehre aus ihrer Idee heraus vereitelt oder wenigstens erschwert wird" [2]).

Auch Augustin lehrte — wie bekannt — vor J. 396 synergistisch. Dass Gott sich der einen erbarme und der anderen nicht, liegt in dem sitt-

[1]) Vgl. Förster, Ambrosius, S. 139 ff.
[2]) Landerer a. a. O. S. 603.

lichen Unterschied der Menschen. Schon vor der Einwirkung der Gnade kann der Mensch durch Kenntnis des Guten das Gute wollen, wenn auch nicht vollbringen, und in diesem Wollen findet er ein *occultissimum meritum*. Wenn er aber in seinen Schriften dieser Zeit, vor allem in den *Libri tres de libero arbitrio* die Freiheit des menschlichen Willens noch sehr stark betont, so erklärt es sich — wie Luthardt richtig bemerkt [1]) — zum Teil durch sein Interesse, die Naturnotwendigkeit des Manichäismus zu bekämpfen. Aber auch nur zum Teil oder insofern er in diesen Schriften sogar hinter den Anschauungen des Ambrosius zurückbleibt (Seeberg), denn in der That ist er noch nicht der wirkliche Augustin geworden. Er kennt noch keine eigentliche Erbsünde, sondern nur ein Erbübel, und erst durch seine spätere, tiefere Sündenerkenntnis ist er zum vollen Sieg über den falschen Synergismus gekommen. Der Wendepunkt fällt mit seinem Eintritt in das geistliche Amt zusammen. Schon gleich nach J. 396 finden wir in seinem Werk *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* die Lehre von der gratia praeveniens in fast ganz ausgebildeter Form (vgl. Opera edit. Bened. T. VI p. 110 ff.). Unser Wille zum Guten ist von Gott gewirkt, ist ein *donum Dei* (ibid. p. 118).

Es ist hier nicht der Ort, den Entwicklungsgang der Lehre Augustins und ihrer Ausbildung im Kampfe mit dem Pelagianismus darzustellen, sondern wir wenden uns gleich zu den neuen wichtigen Ansätzen, die er für unsere Lehre gemacht hat. Weil aber seine Lehre von der Unfreiheit des menschlichen Willens durch seine Auffassung vom Umfang des erbsündlichen Verderbens bedingt ist, müssen wir uns zuerst das Neue in seiner Anschauung über die Erbsünde kurz vergegenwärtigen.

[1]) Die Lehre vom freien Willen, S. 27.

Gott hat den Menschen mit einem guten Willen geschaffen. Der Leib mit seinen Trieben stand unter der Herrschaft der Vernunft. Der Wille war darauf gerichtet, Gott zu dienen, *konnte* auch vermöge der Hülfe des göttlichen *adjutorium,* der *prima gratia,* in dieser Richtung beharren, *musste* es aber nicht. Es galt vom Menschen das *posse non peccare* und das *posse peccare,* nicht aber das *non posse peccare,* was das Ziel seiner Entwickelung war. Im Sündenfall wandte sich aber sein freier Wille von Gott ab und wurde böse. Da verliess ihn das göttliche adjutorium und damit folgte, dass der Geist seine Herrschaft über das Fleisch verlor. Die Vernunft wurde verfinstert und es galt nunmehr vom Menschen das *non posse non peccare.* Und wie von Adam, so gilt es von uns allen, denn *in illo fuimus omnes; in Adam omnes tunc peccaverunt,* in ihm ist die ganze Menschheit eine *massa perditionis* geworden. An die Stelle der Gottesliebe ist die Selbstsucht (amor sui) getreten, an die Stelle des Gehorsams des Leibes die concupiscentia carnalis, so dass der Mensch zum Guten gänzlich unfähig ist. Dieser Zustand der *miseria necessitas non posse non peccandi* ist dadurch entstanden, dass Gott zur Strafe dem Menschen die Kräfte zum Guten entzogen hat. Seine Wahlfreiheit, die unverlierbar ist, ist deshalb in der Sphäre des Bösen, zu dem der Mensch im Falle sich gewendet hat, gebunden.

Nachdem die vollständige Unfähigkeit des Menschen zum Guten derart hervorgehoben worden ist, verlangt nun die Konsequenz, dass das Heil allein auf die Gnade zurückgeführt wird. Weder durch gute Werke noch durch gute Gesinnung, nicht einmal durch den leisesten Wunsch nach der Gnade kann dieselbe verdient werden. Dies steht für Augustin fest. *Gratia vero nisi gratis est, gratia non est* (Enchir. 107 T. VI, 282). Schon dass wir das Gute

wollen, ist ein Werk der Gnade. *Ut velimus sine nobis operatur* (T. X a p. 901). Erst durch diese *gratia praeveniens* kommt ein wirkliches liberum arbitrium zustande (T. X a p. 233 ff.), ja schon die Sehnsucht nach dieser den gebundenen Willen befreienden Gnade ist ein Werk der Gnade (T. X a p. 917). Aber auch nachdem wir das Gute wollen, können wir es nicht ohne die Gnade vollbringen, sondern es gilt von der Gnade, dass *cooperando perficit quod operando incipit* (T. X a p. 901)[1]. Dasselbe gilt schliesslich auch vom Beharren bis zum Ende im Guten, auch das ist ein Werk der Gnade: das *donum perseverantiae* (T. X b p. 993), das wieder schlechthin ohne alles Verdienen des Menschen *gratis* — wie jede Gnadengabe — gegeben wird.

Fragen wir nun nach dem Wesen der Gnade, so geht aus dem Bisherigen hervor, dass dieselbe als eine göttliche Kraft gedacht wird, welche der menschlichen Natur, schon wegen ihrer Endlichkeit, hinzugefügt werden muss, damit das Gute für den Menschen möglich sei, eine Ansicht, welche — wie Dieckhoff richtig bemerkt — aufs Engste mit gewissen platonisierenden Gedanken über das Verhältnis zwischen dem Absoluten und dem Endlichen zusammenhängt[2].

Trotzdem Augustin in seiner christlichen Erfahrung — wie vor allem seine *Confessiones* zeigen — den persönlichen Gott im Verkehr mit dem Menschen so wohl kennen gelernt hat, erheben sich die Bestimmungen, die er Gott beilegt, nicht wesentlich über die des Neuplatonismus. Gott ist das *verum esse,*

---

[1]) Beim Ausdruck *cooperans* dürfen wir aber nicht an ein Zusammenwirken von Gott und Mensch denken, sondern Gott wirkt cooperans nur mit dem zusammen, was er operans schon gewirkt hat.

[2]) Dieckhoff, Augustins Lehre von der Gnade. Theol. Zschrft. v. Dieckhoff u. Kliefoth 1860 S. 62.

das *summum esse*, die absolute Substanz, das *summum bonum*, und es zeigt sich hier, wie so oft in der Dogmengeschichte, dass die schwersten Irrungen fast immer aus einem mangelhaften Gottesbegriff herfliessen. Die Kreatur ist gut bezw. hat Realität nur durch die Inwesenheit Gottes, des absoluten Guten. Das Böse wird dann lediglich negativ als *privatio boni* (civ. dei XI, 22) aufgefasst[1]). Als der Wille des Menschen sich von Gott wandte, wandte er sich dem Nichts zu, und als Gott sich dann vom Menschen zurückzog, verlor der Mensch das Vermögen zum Guten, verlor aber auch zugleich seine relative Selbstständigkeit, so dass er nunmehr nur als Instrument des Wirkens Gottes das Gute thun kann.

Damit durch den Menschen etwas Gutes zustande komme, muss also Gott durch eine *Kraftmitteilung* dem leer gewordenen Willen einen guten Inhalt geben, es muss eine *inspiratio bonae voluntatis* stattfinden (T. X a p. 917). Eine solche geschieht auch in den verschiedenen Gnadenwirkungen. In der *vocatio* wird die *fides* gegeben, und diese entwickelt sich unter Beistand der gratia cooperans vom Fürwahrhalten zum Gehorsam und Vertrauen, um schliesslich als *fides orans* sich von Gott die *inspiratio caritatis* zu erbitten. Erst in dieser aber sieht Augustin die eigentliche *justificatio*. Denn erst dadurch, dass der Mensch gute Werke zu thun vermag, kann er gerecht genannt werden. Weil unsere Gerechtigkeit aber immer mehr zunehmen muss, brauchen wir eine stetige Wiederholung der justificatio, d. h. der inspiratio caritatis, und vollendet wird diese Gerechtmachung erst nach dem Tode bei denen, welche im Guten beharrt haben, d. h. bei

[1]) Vgl. über die Auffassung des Bösen als privatio Jul. Müller, Die christl. Lehre v. d. Sünde, B. I[3] S. 396 ff.

denen, welche das *donum perseverantiae* bekommen haben.

Nun hat Augustin aber vor Augen das Faktum, dass nicht alle *vocati* auch *justificati* werden, und dass auch nicht alle *justificati* das *donum perseverantiae* haben. Wie ist das zu erklären? Durch seine Prämissen hat er sich die Möglichkeit abgeschnitten, dieses aus dem Menschen zu erklären. Die Gnade kann darum nur als eine *gratia irresistibilis* aufgefasst werden, und, wenn ein Mensch nicht gerettet wird, kann das nur auf ein *nolle misereri* von Seiten Gottes beruhen. Diesen Schluss aus den gegebenen Prämissen hatte Augustin schon im J. 397 gezogen (vgl. T. VI. p. 118 ff.) und meinte dann diese seine Lehre durch Schriftstellen, wie vor allem Röm. 9: 16, Phil. 2: 13 u. a. bestätigt zu finden, bekam aber in der Tat seine einseitige Auffassung dieser Schriftstellen eben in Folge seines falschen Gottesbegriffes und seiner daher stammenden Anschauung von der Wirkungsweise der göttlichen Gnade, und infolge dieser dogmatischen Voraussetzung lässt er seine irrige Exegese auch nicht durch andere Schriftstellen korrigiert werden, sondern deutet diese um, wie er z. B. 1. Tim. 2: 4 das πάντες mit homines cujusque generis umschreibt[1]).

„In das Bekenntnis von der gratia gratis data und praeveniens hat Augustin seine ganze religiöse Erfahrung hineingelegt", sagt Harnack[2]), und Seeberg sieht den Fortschritt über Ambrosius und die religiöse Bedeutung seiner Theorie in der energischen Betonung der absoluten Unfähigkeit des Menschen

---

[1]) Vgl. über Augustin besonders zur Frage nach dem Verhältnis seiner Prädestinationslehre zu seiner Lehre von der Kirche Reuter, Augustinische Studien, Gotha 1887 S. 47 ff.

[2]) Dogmengeschichte III², 186.

zum Heil [1]), was ja nur die andere Seite derselben Sache ist.

Der falsche Synergismus ist überwunden, jegliches Verdienen der Gnade ist ausgeschlossen, und fragen wir, wodurch Augustin zu dieser Erfahrung gekommen ist, so kann es ja kein Zweifel sein, dass er durch seine tiefere Sündenerkenntnis dazu getrieben worden ist. Er hat die furchtbare Macht der Sünde tief erfahren, er sieht nicht mehr wie sein Vorgänger auf die einzelnen Tatsünden und auch nicht auf die einzelnen guten Werke, sondern auf die Gesinnung des Herzens, er weiss, dass es nicht genügt, anders zu leben, sondern dass das Herz anders werden muss [2]).

Wenden wir uns dann von diesen grossen Vorzügen der augustinischen Lehre den Hauptmängeln zu, begegnet uns zunächst seine unetische Auffassung von der Gnade. Die Gnade ist bei Augustin nicht ihrem Wesen nach sündenvergebend, sondern immer heiligend, und weil die Kraft zum neuen Leben nicht als durch die Sündenvergebung bedingt aufgefasst wird, erscheint sie lediglich als eine übernatürliche Kraft, die den natürlichen Kräften des Menschen hinzugefügt werden muss (adjutorium), damit ihm das Gute möglich sei. Daher kann auch von einer Gnade *vor* dem Falle (prima gratia) geredet werden.

---

[1]) Dogmengeschichte I, 271.

[2]) Weil Augustin die traditionelle Kirchenlehre nicht bekämpfen will, behält er noch die Ausdrücke „bona opera“ und „merita“, die aus der falschen Anschauung über ein Lohnverhältnis zwischen Gott und Mensch herrühren, und gebraucht sie besonders viel in den beiden Schriften „de gratia et libero arbitrio“ und „de correptione et gratia“, welche zur Beruhigung der Mönche von Adrumetum geschrieben sind. Er betont aber mit aller Schärfe, dass diese guten Werke bezw. merita nicht von uns, sondern von Gott herrühren. Im Gericht sieht also Gott das, was er in uns gewirkt hat, als meritum an und belohntes.

Nach dem Falle tritt die Gnade dagegen als die gratia irresistibilis, als eine Wirkung des absoluten Machtwillens Gottes auf, welche uns nicht nur das Vermögen, das Gute zu wollen, zurückgiebt, sondern unwiderstehlich das gute Wollen in uns wirkt. Ganz richtig bemerkt Luthardt hierzu: „Augustins richtige Erkenntnis von der Notwendigkeit der Gnade für die subjektive Heilsbegründung ist verderbt durch seine spekulative Theorie von Gott und seinem Wirken, welche nicht nur die Verneinung der Universalität der göttlichen Gnade zur Folge hat, sondern auch den ethischen Charakter der Erneuerung aufhebt, indem sie für das Gebiet des sittlichen Lebens die Kategorie des göttlichen Machtwirkens geltend macht und die, nicht durch das Rechtfertigungsbewusstsein vermittelte, Erneuerung wie eine physische Wirkung Gottes abrupt in das psychologische Leben eintreten lässt und damit auch alle sittliche Vermittlung mit dem früheren Leben des Menschen aufhebt, für dieses daher alle und jede Sittlichkeit schlechthin leugnen muss“[1]). So leugnet Augustin auch die natürliche Sittlichkeit im eigentlichen Sinn und will von den Tugenden der Heiden nichts wissen (vgl. De civ. dei V, 12 ff.), weil er von einer natürlichen Offenbarung Gottes in der Natur und im Gewissen, von einer auf Christus hin vorbereitenden Gnade so wenig weiss. Allerdings lehrt er, dass dem Menschen nicht nur das *originale malum,* sondern auch ein *originale bonum* zukommt, das in der *propagatio* und in der *conformatio* besteht. Die Menschen können Menschen zeugen, in denen *non exstincta est quaedam scintilla rationis, in qua factus est ad imaginem dei* (De civ. dei XXII, 24: 1, 2, 3). Hätte er mit diesen biblischen Gedanken vollen Ernst gemacht, hätte

[1]) Die Lehre vom freien Willen, S. 41.

er Röm. 2 tiefer aufgefasst, so hätte er auch anerkennen müssen, dass die Heiden vermöge der revelatio generalis, vermöge der Gnade, die wir im Unterschied von der *Erlösungs*gnade die *Schöpfungs*gnade nennen möchten, den guten und den gerechten Gott können kennen lernen und infolge dessen einer natürlichen Sittlichkeit fähig sind. Vermöge dieser natürlichen Selbstoffenbarung Gottes in der Natur und im Gewissen können und sollen die Heiden Gott suchen, ob sie ihn etwa finden und fühlen möchten (εἰ ἄραγε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὕροιεν). Den *gnädigen Vater* können sie freilich erst durch die Offenbarung Gottes in Christo, durch die Erlösungsgnade finden. Die Einwirkung der Erlösungsgnade ist aber nur durch die Anknüpfung an das in uns, was wir der Schöpfungsgnade zu verdanken haben, psychologisch möglich. Wir sollen wohl neue Menschen werden, aber doch nur *er*neuert, so dass die Identität des Ich nicht aufgehoben wird[1]).

Diese Anschauung von der Wirkungsweise der Gnade hängt, wie schon hervorgehoben worden ist, mit dem neuplatonischen Gottesbegriff Augustins zusammen, und diese Gedankenreihe, nach welcher der menschliche Wille lediglich zu einer Form, in der die *gratia irresistibilis* wirkt, herabgesetzt wird, führt ihn mit logischer Notwendigkeit zu seiner Prädestinationslehre[2]), welche nie mit seiner biblischen Lehre von der *gratia propter Christum* vereinigt worden ist und — dürfen wir wohl sagen — auch nicht vereinigt werden kann.

---

[1]) Einen sehr bedeutungsvollen Versuch, den Augustinismus in dieser Hinsicht zu modificieren, finden wir in der aus der Mitte des 5. Jahrhunderts stammenden Schrift *De vocatione gentium*. Vgl. darüber Kahnis Dogmatik II, 144.

[2]) Vgl. Dieckhoff a. a. O. S. 28 ff.

Infolge der hervorgehobenen Mängel der Lehre Augustins können wir der Opposition des sogenannten Semipelagianismus nicht jede Berechtigung absprechen. Es war unleugbar eine wahre christliche Erfahrung, welche die Anerkennung der Allgemeinheit der Gnade und eines inneren psychologischen Zusammenhanges zwischen dem Zustande des natürlichen Menschen und dem des Wiedergeborenen verlangte. Bei alle dem dürfen wir aber nicht vergessen, dass der Semipelagianismus doch seinem Wesen nach Pelagianismus war, und die Bekämpfung desselben von Seiten der augustinischen Schule war darum ohne Frage berechtigt. So lange aber man das Problem nicht vom Gesichtspunkte der Rechtfertigung, sondern von dem der Heiligung aus zu lösen versuchte, so lange müssten die Gegensätze des Augustinismus und des Pelagianismus als beide relativ berechtigt einander entgegenstehen.

Im Morgenlande blieb die alte Lehre unverändert. Nach Johannes Damascenus ist die Freiheit zum Guten durch den Sündenfall nicht aufgehoben, sondern nur durch das Übergewicht der Sinnlichkeit geschwächt. Der Mensch ist πρὸς τὴν ὕλην κινηθεῖς. Im Abendlande, wo die Autorität des Augustins sehr gross war, suchte man wohl zu vermitteln. Des falschen Gesichtspunkts wegen konnte es aber nur zu einer äusseren Verbindung disparater Dinge kommen. Das Ergebnis wurde „semipelagianische Gedanken unter der Hülle augustinischer Formeln“ (Harnack).

Unter den Scholastikern ist wohl Thomas ohne Frage derjenige, der von Augustin am tiefsten beeinflusst ist, und von seiner Lehre könnte man vielleicht den eben angeführten Satz umkehren[1]).

[1]) Die metaphysische Grundlage ist bei Thomas der Aristotelismus, wenn auch infolge des Einflusses Augustins nicht ohne

Jede Bewegung des Willens ist auch bei ihm allein auf die göttliche Causalität zurückzuführen. Einen wirklichen Fortschritt über Augustin hinaus können wir aber auch bei ihm nicht finden. Auch bei ihm ist die Gnade die Eingiessung einer magischen Kraft, welche erst als die vorbereitende *gratia gratum faciens* und dann als die wirkliche *gratia infusa* oder *inspiratio caritatis* auftritt.

Duns Scotus dagegen steht mit seiner Lehre vom Primat des Willens dem Pelagianismus sehr nahe. Das treibende Prinzip ist bei ihm das Interesse, die meritorischen bona opera aufrecht zu halten. Dazu ist aber die unbeschränkte Freiheit des Willens notwendig. Nachdem durch den Fall das *donum superadditum* verloren ist, bedarf der Mensch wohl der Gnade, diese muss aber erst verdient werden (vgl. die Lehre von *meritum de congruo* und *meritum de condigno)* [1]).

In derselben pelagianisierenden Richtung gehen der Erneuerer des Nominalismus William Occam, der Schüler des Duns Scotus, und Gabriel Biel aus Speier und, weil die Autorität des Augustins jetzt schon schwächer ist, drücken diese sich noch unumwundener aus. Die Erbsünde ist — wie bei Duns Scotus — nicht eine wirkliche positive Sünde, sondern nur eine *carentia justitiae originalis.* Der Mensch ist noch des *bonum morale* fähig und dazu

---

gewisse platonisierenden Modifikationen. Der oberste Grundsatz seiner Metaphysik ist das Causalitätsprincip. *Omne quod movetur oportet quod ab alio movetur.* So ist Gott die *causa prima,* das *agens primum* oder das *primum movens* (vgl. das πρῶτον κινοῦν des Aristoteles). Im Urstande konnte der Mensch wohl aus eigenen Kräften das *bonum suae naturae proportionatum* thun, brauchte aber das *adjutorium* der Gnade, um ein meritorisches *bonum superexcedens* zustande zu bringen.

[1]) Vgl. Seebergs treffliche Darstellung der Theologie des Duns Scotus, Dogmengeschichte II, 129 ff.

wird auch gezählt, Gott über alles zu lieben. Durch dieses Vermögen kann der Mensch die inspiratio der übernatürlichen gratia verdienen, wodurch allerdings erst das *bonum meritorium* ermöglicht wird[1]).

Gegen diese pelagianisierende Richtung erhoben sich doch ernste Stimmen, vor allem die des Thomas Bradwardina, der in seiner Schrift „De causa Dei adversus Pelagium" die Gnadenlehre des Augustinismus vertritt, wenn die Terminologie auch mehr aristotelisch gefärbt ist. Gott ist die *causa prima*, das absolute *principium essendi et movendi*. Gott kommt überall und immer ein *commovere* mit zeitlicher und sachlicher Priorität zu, auch wo es sich um den menschlichen Willen handelt (I, 4 p. 172 ff.). Der göttliche Wille ist aber unveränderlich und daher folgt eine absolute Prädestination. *Praedestinationis effectus sunt collatio gratiae in praesenti, justificatio a peccato, bona merita, finalis perseverantia et beatitudo perpetua in futuro* (p. 422). Wohl treibt ihn ein ethisches Interesse, mit diesen Gedanken auch die Annahme eines irgendwie freien Willens zu vereinigen. Dieser Versuch führt aber zu einer offenbaren Inkonsequenz, denn der Determinismus bezw. Prädestinatianismus folgt unbedingt aus seinen metaphysischen Prämissen. „Er ist Determinist, ohne es sein zu wollen". (Seeberg.)[2])

---

[1]) Auf Occam und Biel beruft sich auch Eck wegen seiner Lehre von der praedestinatio *post* praevisa merita (Chrysopassus praedestinationis August. Vindelic. 1514; cit. Schneemann, De divinae gratiae liberique arbitrii concordia S. 114). — Vgl. über die Lehre der späteren Scholastik in Bezug auf unsere Frage Dieckhoff, Luthers Lehre von der Gnade (Theol. Zschrft. v. Dieckhoff u. Kliefoth 1860 S. 657 ff. und S. 712 ff.).

[2]) Vgl. Seebergs Artikel in Herzogs Realencyklopädie III[3] S. 350 f. und Lechler, De Thoma Bradwardino commentatio.

Fast ganz dasselbe gilt auch von Wiclif, der von Bradwardina sehr stark beeinflusst ist. Auch er vertritt den Augustinismus dem Pelagianismus der Zeit gegenüber, und auch bei ihm finden wir die wohlbekannten Irrungen der deterministisch prädestinatianischen Lehrweise, vor allem die *gratia irresistibilis,* mit der auch er vergebens die Annahme einer Art von liberum arbitrium zu vereinigen versucht[1]).

Einen wirklichen Fortschritt über Augustin hinaus finden wir auch bei diesen Männern nicht. Sie können alle nur eine Einseitigkeit einer anderen gegenüber verteidigen, weil sie alle das Problem aus dem Gesichtspunkt der Heiligung zu lösen versuchen. Von dem Begriff des *meritum,* wenn auch nur *de congruo*, können sie sich nicht vollständig frei machen und darum ist ihnen gegenüber Erasmus im relativen Recht, ebenso wie die Semipelagianer dem Augustin gegenüber.

Um aus den mehr oder weniger gelungenen Kompromissen der beiden Einseitigkeiten einen Schritt der wirklichen Lösung der Frage entgegen zu machen, musste die Frage selbst anders aufgefasst werden, musste die unethische Auffassung einer Gerecht*machung* durch eine *inspiratio bonae voluntatis*, die der *bona opera* und der *merita* fähig ist, einer tieferen Anschauung der Rechtfertigung weichen, musste mit einem Wort mit der christlichen Erfahrung von einer *justificatio* nicht nur *sola gratia,* sondern auch *sola fide* Ernst gemacht werden, und das grosse Verdienst, das gethan zu haben, gebührt unserem Luther.

---

[1]) Vgl. das treffliche Werk über Wiclif von Lechler.

Auf eine tiefere Sündenerkenntnis ist der Fortschritt in der Gnadenlehre bei Augustin zurückzuführen und ganz dasselbe gilt auch bei Luther.

Fragen wir uns, welche Seite an der Sünde Augustin so viel tiefer als seine Vorgänger erkannt hat? muss die Antwort lauten: Die *Macht* der Sünde. Durch diese Erkenntnis hat er mit der Lehre von der Erbsünde Ernst machen können und durch diese Erkenntnis hat er den falschen Synergismus überwunden. Fragen wir nun dasselbe in Bezug auf Luther, so meinen wir, dass die Antwort unzweifelhaft diejenige werden muss: Die *Schuld* der Sünde.

Für Augustin galt es vor allem von der Macht der Sünde, von der Herrschaft des Fleisches befreit zu werden. Die Scham ist bei ihm das treibende Motiv. Er schämt sich ein Knecht seiner sündigen Lüste zu sein, er weiss, dass er sich nicht selbst frei machen kann, und so strebt er nach der Heiligungsgnade, die ihn von der Macht der Sünde befreit und durch die inspiratio bonae voluntatis zum Guten befähigt macht; von einer Schuld der Sünde weiss er aber wenig. Als eine *privatio boni* trägt die Sünde eigentlich die Strafe in sich selber, und den transscendenten Gott kann sie nicht im eigentlichen Sinn beleidigen.

Luther fasst die Sache viel tiefer, viel religiöser auf. Bei ihm ist das Schuldbewusstsein das treibende Motiv und sein Streben gilt darum der *sündenvergebenden* Gnade. Da wir aber durch keine Werke die Sündenvergebung verdienen können, kann dieselbe uns nur vermöge der Genugthuung Christi zu Teil werden. Auf diese allein, nicht auf eigene Werke, müssen wir unser Vertrauen setzen. Durch die Genugthuung Christi ist das neue *Verhältnis* zu Gott objektiv begründet worden. Es giebt eine Vergebung der

Sünden. Durch den Glauben aber müssen wir uns dieselbe aneignen. So kommt das neue *Verhalten* zu Gott zu Stande.

Dieser Begriff des aneignenden Glaubens ist der centrale Gedanke in Luther's Lehre vom Heilsweg, ist der prägnanteste Ausdruck für das, was er in seinem Ringen nach der sündenvergebenden Gnade erfahren hatte. Nun tritt das neue Leben nicht durch eine äusserliche Eingiessung des guten Willens psychologisch unvermittelt ein, sondern die Kraft zum Guten spriesst aus der Gewissheit der Sündenvergebung und der Rechtfertigung hervor[1]).

Der Glaube als das volle Vertrauen auf den um Christi Willen gnädigen Gott muss negativ das absolute Verzichten auf eigenes Verdienst, auf eigene Kraft sein. Wie aber die Rechtfertigung *sola fide* geschieht, so muss wieder der Glaube *sola gratia* zu Stande kommen. Könnten wir durch eigene Werke uns auch nur für den Glauben vorbereiten, wäre noch immer Raum für irgend ein, wenn auch noch so indirektes Verdienst, für ein, wenn auch noch so abgeschwächtes meritum de congruo, was aber mit dem Wesen des Glaubens, als das gänzliche Verzichten auf eigene Kraft unvereinbar ist. Gut kann nur das sein, was aus dem Glauben stammt, sonst ist alles Sünde, ja das eigentliche Wesen der Sünde ist nichts anderes als eben der Unglaube (de serv. arb. E. A. op. lat. VII. p. 360), das Misstrauen, die Feindschaft gegen Gott.

---

[1]) Die Sünde muss zuvor vergeben sein, ehe gute Werke geschehen; denn gute Werke müssen geschehen mit fröhlichem Herzen und gutem Gewissen zu Gott, das ist in Vergebung der Schuld. Vgl. Sermon von der Busse im J. 1518. Löscher, Vollständige Reformationsacte, Leipzig 1723, T. II p. 514. — Vgl. Apol. C. A. IV, 45 ff.; edit. Müller, S. 94 f.

Vom Centrum seiner christlichen Glaubenserfahrung aus bekämpft also Luther den Semipelagianismus, wie er ihm in der späteren Scholastik, vor allem bei den Nominalisten und bei Erasmus, begegnet. Es giebt kein liberum arbitrium, das zum Guten fähig ist, sondern nur einen unter der Sünde geknechteten Willen, ein servum arbitrium oder einen von der Gnade befreiten Willen, ein arbitrium liberatum. Dieses hat er an sich selbst erfahren, dieses hat das Wort Gottes ihn gelehrt und mit gewaltiger Kraft verteidigt er diese Wahrheit gegen die Werkheiligkeit seiner Zeit.

Im Kampfe mit Erasmus aber will er die philosophischen Argumente, welche dieser vorbringt, mit philosophischen Argumenten widerlegen, will die von ihm erfahrene religiöse Wahrheit auch philosophisch beweisen können. Dabei kommen — besonders von Augustin und der deutschen Mystik — falsche philosophische Momente hinein, die verhängnisvolle Folgen nach sich ziehen. Die Alleinwirksamkeit Gottes, die in der religiösen Fassung nur auf das Heil bezogen wird, wurde also zu einem metaphysischen Princip — Deum tam bona quam mala in nobis operari; meraeque necessitatis esse omnia quae fiunt (p. 196) — und die Unveränderlichkeit Gottes, die seinem heiligen Liebeswillen allein zukommen sollte, wird in der metaphysischen Fassung zn einer starren Unveränderlichkeit des absoluten Machtwillens [1]). *Deus nihil praescit contingenter, sed omnia incommutabili et aeterna infallibilique voluntate et praevidet et proponit et facit* (De serv. arb. E, A. op. lat. VII. p. 133). *Omnia quae facimus, omnia quae fiunt,*

[1]) Diese aus dem Neuplatonismus stammenden pantheistischen Gedanken — nach denen es eigentlich Gott ist, der in unserem Denken und Wollen denkt und will — begegnen uns, wie wir

etsi nobis videntur mutabiliter et contingenter fieri, revera tamen fiunt necessario et immutabiliter, si Dei voluntatem spectes (p. 134). Die Omnipotenz Gottes ist eine solche, die *potenter facit omnia in omnibus* (p. 267 f.), und eine Ausnahme wird nicht für das Gebiet des Sittlichen gemacht; auch auf diesem Gebiet hat Gott alles vorhergesehen und *Deus vult eadem quae praescit.* Dadurch, dass Luther also von der falschen Prämisse der Identität des Willens und des Wissens bei Gott ausgeht und behauptet, dass das Vorherwissen Gottes ein wollendes Wissen sei, macht er die Präscienz causativ und kommt daher folgerichtig zum Schlussurteil: *pugnat itaque ex diametro praescientia et omnipotentia Dei cum nostro libero arbitrio* (p. 267). Hier wird also durch diesen Satz die Unfreiheit des Menschen nicht von der Knechtschaft der Sünde, sondern von der Allmacht Gottes abhängig gemacht. Die infolge der Sünde absolute Unfähigkeit des Willens zum Guten wird zu einer metaphysischen Nichtigkeit des Endlichen im Verhältnis zum Unendlichen. Hieraus folgt nun, dass dasselbe *vor* dem Sündenfall wie nach demselben gelten muss, und Luther scheut auch nicht dieser Consequenz. *Nam etsi primus homo non erat impotens assistente gratia*[1]*), tamen in hoc praecepto* (das Paradiesgebot) *satis ostendit ei Deus, quam esset impotens absente gratia. Quod si is homo, cum adesset spiritus, nova voluntate non potuit velle bonum de novo propositum, id est, obedientiam, quia spiritus*

---

schon gesehen haben, bei Augustin, aber auch bei den grossen deutschen Mystikern wie Ekkart und Tauler, ja sogar in der von Luther so hoch geschätzten „Deutschen Theologie" (z. B. Kap. 55). — Vgl. De serv. arb. p. 255: „Deus omnia in omnibus movet et agit" und die darauf beruhende Erklärung der Verstockung Pharaos (p. 257 ff.).

[1]) Wie Augustin so redet auch Luther hier von einer Gnade *vor* der Sünde (prima gratia).

illam non addebat[1]), *quid nos sine spiritu possemus in bono amisso?* (p. 207)[2]). Also Gott wollte dem Menschen zeigen, dass er nur durch den Beistand der Gnade das Gute vermochte. Deshalb gab er ein Gebot, das der Mensch nicht ohne neue Geistesmitteilung befolgen konnte, versagte ihm aber diese.

Aus diesen Prämissen musste nun die absolute doppelte Prädestination folgen und zwar in supralapsarischer Form. Aus der Prädestinationslehre musste weiter die *gratia irresistibilis* folgen, und auch für diese haben wir Belege bei Luther. In der Vorrede zum Römerbrief v. J. 1522 liegt vielleicht dieser Gedanke zu Grunde, wenn er sagt, dass in c. 9—11 gelehrt wird, dass *„es aus der ewigen Vorsehung Gottes fliesse, wer glauben oder nicht glauben soll“* und bald nachher: *„Aber nu Gott gewiss ist, dass ihm sein Versehen nicht feihlet, noch jemand ihm wehren kann, haben wir noch Hoffnung wider die Sünde“* (E. A. 63,135)[3]), und in seiner Auslegung des Spruches 1. Timoth. 2,4: „Gott will, dass allen Menschen geholfen werde“ vom J. 1524 (?), wirft er gegen die Anwendung dieses

---

[1]) Eine Redeweise, die doch nur durch den bei Luther noch bleibenden Einfluss der Vorstellung eines *donum superadditum* zu erklären ist. Vgl. die 85ste These der bekannten *theses pro bibliis* vom J. 1517, wo auch von einer *infusio gratiae* in augustinischem Sinn gesprochen wird: Lex bona et in qua videtur, charitas Dei est, Spiritu Sancto *diffusa* in cordibus nostris.

[2]) Der Gedanke, dass der Mensch auch *vor* dem Sündenfall nicht aus eigener Kraft das Gute thun konnte, begegnet uns bei Luther übrigens schon im J. 1518, denn anders können wir nicht die 15te These der Heidelbergerdisputation erklären: „Nec in statu innocentiae potuit stare activa sed subjectiva potentia, nedum in bonum proficere.“ Löscher R.-A., T. II p. 44.

[3]) Bekanntlich hat Luther auch mehrmals seine Billigung über Melanchtons stark prädestinatianische Auslegung des Römerbriefs (1552) ausgesprochen. Aus demselben Jahr stammt auch die Auslegung Luthers von 1. Tim. 2,4 in einem Brief an Hans v. Rechenberg. Wie Augustin, so schwächt auch Luther diese

Spruches als Argument dafür, dass es an uns liegt, ob wir seinem Willen folgen oder nicht, die Frage auf: *„Wie reimet sich's denn nun, dass ich soll wehren und hindern, dass ich selig werde, so es doch Gottes Wille ist?"* (E. A. 51, 317). — Vgl. auch de serv. arb. S. 156, 223, 308 u. ö.

Die Auserwählung ist aber ein Geheimnis des verborgenen Willens des *deus absconditus*. Wir sollen uns aber halten nicht an diesen Willen, der *imperscrutabilis* ist, sondern an den offenbaren Liebeswillen des *deus praedicatus*. So wird zwischen *deus praedicatus* und *deus absconditus* oder zwischen *verbum dei* und *deus ipse* unterschieden[1]). Dieser Unterschied ist ja auch berechtigt, wenn damit nur gemeint wird, dass „multa facit deus, quae verbo suo non ostendit nobis, multa quoque vult, quae verbo suo non ostendit sese velle." Bedenklich wird es erst, wenn der offenbare und der verborgene Wille sich nicht nur scheinbar, sondern wirklich widersprechen: *„Sic non vult mortem peccatoris, verbo scilicet, vult autem illam voluntate illa imperscrutabili"* (De serv. arb. p. 222). Gleich nachher weist Luther

---

Stelle ab. Dass Gott will, dass alle Menschen selig werden, bedeutet nur, dass er will, dass „wir sollen bitten für alle Ständ, Jedermann lehren und predigen die Wahrheit, dass wir sollen Jedermann hilflich sein, leiblich und geistlich" (E. A. 22, 37), und noch eigentümlicher in der eben erwähnten Auslegung desselben Spruches vom J. 1524, wo er das σωθῆναι abschwächen will und erklärt, dass „geholfen werde" hier eigentlich bedeutet, dass Gott will, dass Jedermann *genese* (E. A. 51, 318). Den Schwierigkeiten, welche die zweite Hälfte des Verses dieser Erklärung bereitet, entgeht er durch die kühne Behauptung, dass diese Hälfte (εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν) „allein die Gläubigen angehet" (E. A. 51, 322), eine Art auszulegen, die wohl bei Luther sonst fast nie vorkommt.

[2]) Dieser Unterschied ist wahrscheinlich auch durch eine Einwirkung der deutschen Mystik entstanden, wo bekanntlich zwischen der „Gottheit", die sich nicht offenbaren kann, und dem „Gott" der Offenbarung unterschieden wird.

aber alles Forschen und Fragen nach diesem Willen ab. Wir sollen uns an die Gnade in Christo und den Liebeswillen Gottes halten, und dies wiederholt er immer, sobald er etwas vom verborgenen Willen Gottes sagt[1]). Dies scheint uns dafür zu sprechen, dass er wirklich einen Widerspruch zwischen der absoluten Prädestination, die notwendig aus seinen Prämissen folgte, und dem Worte Gottes und seiner eigenen christlichen Erfahrung empfunden hat. Da ihm aber die ganze Schlussfolge, wie er sie noch prüfte, richtig schien, der oberste Grundsatz vom absoluten Unvermögen des sündigen Willens zum Guten ihm felsenfest stand, und er den Fehler, der in der Umwandlung des Grundsatzes von der sittlichen Unfreiheit in den von der metaphysischen absoluten Abhängigkeit bestand, übersah, meinte er, dass der Widerspruch nur scheinbar sei. Wir müssen trotz desselben — wenn er uns auch wirklich scheint — auf den deus prädicatus unser Vertrauen setzen. *Hic est fidei summus gradus, credere illum esse clementem, qui tam paucos salvat, tam multos damnat, credere justum qui sua voluntate nos necessario damnabiles facit* (De serv. arb. p. 154).

In seinen späteren Werken treten die prädestinatianischen Gedanken immer mehr zurück, wie vor allem die *Trostschrift* vom J. 1528 und die *Auslegung der Genesis* beweisen. Dazu sind auch sowohl positive wie negative Gründe vorhanden. Den positiven Hauptgrund sehen wir mit Luthardt in seiner schon in den früheren Schriften immer betonten Lehre, dass die Heilsgnade an die Gnadenmittel, besonders an das Wort, gebunden ist. Dazu kommt, dass die Wahrheit des göttlichen Wortes und seiner christlichen Erfahrung immer mehr seine ganze Denkweise

[1]) So z. B. E. A. 9: 9; 50: 20; 52: 6; 55: 161; 56: 104; 60: 154 ff. u. ö.

und Ausdrucksweise durchdringt und dadurch die falschen Vorstellungen mehr und mehr korrigiert werden. Dies führt zu den negativen Gründen hinüber. Der augustinische Gnadenbegriff wird ganz überwunden. Die Wirkung der Gnade ist nicht eine in die Seele „geklebte“ Qualität, sondern Sündenvergebung und Erlösung. Diese seine Erfahrung, womit er immer mehr Ernst macht, führt zu einer richtigeren Anschauung vom Urstande. Die justitia originalis ist kein donum superadditum, sondern gehörte zur Natur des Adam (vgl. In Gen. c. 3. Ex. op. lat. I, 209)[1]). Dann der starre Gottesbegriff, der mit seinem Glaubensbegriff so unvereinbar war. Sollte er sein Vertrauen setzen können auf einen Gott, der nur der unveränderliche Machtwille ist? Konnte er, der grosse Beter, daran zweifeln, dass Gott nicht die starre Unveränderlichkeit, sondern die unveränderliche Liebe ist?

Geblieben ist aber die prädestinatianische Gedankenreihe, weil die Verwechslung des auf dem sittlichen Gebiet richtigen Grundsatzes mit dem falschen metaphysischen Princip geblieben ist. So erklärt es sich, dass er ohne Vorbehalt noch im J. 1537 an Capito schreiben kann: Nullum agnosco meum justum librum, nisi forte de servo arbitrio et catechismum“ (de Wette V, 70).

Die beiden Gedankenreihen blieben unvermittelt bei ihm bestehen; es genügte ihm, im Glauben an den um Christi willen gnädigen Gott seines Heiles gewiss zu sein. Er empfand kein Bedürfnis, die

---

[1]) Immer mehr dringt auch der Gedanke durch, dass der *Glaube* die eigentliche Gnadengabe ist, welche aber vom Menschen verschmäht werden kann. Es giebt also die Möglichkeit des Widerstrebens der Gnade, und damit ist die Prädestinationslehre — welche eine gratia irresistibilis unbedingt fordert — unvereinbar.

Schwierigkeiten wissenschaftlich zu lösen, hielt sie sogar als göttliche Geheimnisse für unlösbar. Quod supra nos, nihil ad nos[1]).

---

[1]) Unsere Auffassung der Stellung Luthers zu dieser Lehre stimmt in der Hauptsache mit Luthardt und Köstlin überein, und wir haben nur versuchen wollen den Vorgang psychologisch kurz zu erklären. Auf eine eingehende Widerlegung der verschiedenen von der unsrigen abweichenden Auffassungen müssen wir verzichten, weil es ausserhalb des Rahmens unserer Aufgabe liegt. Es genügt uns festzustellen, welche Beiträge Luther zu der richtigen Fragestellung unseres Problems geliefert hat. Gegen die reformierten Versuche, Luther als einen reinen Prädestinatianer darzustellen, genügt es auf die „Centraldogmen" Alex. Schweizers hinzuweisen. Gegen die Versuche, die prädestinatianische Gedankenreihe zu leugnen (Seb. Schmidt, Rudelbach) verweisen wir, ausser auf die von uns citierten Stellen aus Luthers Schriften, auf die schon erwähnten Werke von Luthardt und Köstlin. — Die Untersuchung von Lütkens, „Luthers Lehre von der Prädestination im Zusammenhange mit seiner Lehre vom unfreien Willen", nähert sich stark den reformierten Auslegungen, die Luther zu reinem Prädestinatianer machen wollen, und Th. Harnack (Luthers Theologie B. I S. 178—250) ist zu sehr geneigt, mit Chemnitz, Gerhard, Calov, Löscher, Thomasius und Philippi eine spätere vom Prädestinatianismus *vollständig* freie Periode Luthers anzunehmen, deren Nichtvorhandensein wir durch unsere Citate glauben dargelegt zu haben.

Man leistet unserer Ansicht nach nicht nur dem Luthertum, sondern auch dem Luther selbst einen schlechten Dienst dadurch, dass man jedes Irren bei ihm leugnen will. Er warnt selbst gegen das Schwören auf das verbum magistri. Wir sehen in Luther keinen unfehlbaren Papst, in seinen Schriften keine inspirierten heiligen Bücher, sondern wir sehen in ihm denjenigen, der von aller äusseren Autorität hinweg auf die alleinige Autorität Gottes in der heiligen Schrift hingewiesen hat. So haben wir keine Schwierigkeit, in ihm den Menschen zu sehen, der in seiner Entwickelung nicht mit einmal fertig und abgeschlossen dasteht, sondern der sein Leben lang zu immer klarerer Wahrheit hindurchdringt. — Aber, sagt man, bei einem grossen Geist, wie Luther, kann man nicht zwei unvereinte, ja unvereinbare Gedankenreihen annehmen. Es genügt eigentlich,

Die grossen Fortschritte bei Luther, die wir schon hervorgehoben haben, stehen alle in innigster Beziehung zu seiner Rechtfertigungslehre. Die Mängel dagegen beruhen darauf, dass das ganze System, seine ganze Denk- und Ausdrucksweise erst allmälig von dem centralen Gedanken beeinflusst, von seiner christlichen Erfahrung durchsäuert werden konnte. So blieben teils alte Reste vom Augustinismus und der Mystik und teils bildete sich durch den Gegensatz zum Pelagianismus der Zeit eine gewisse Einseitigkeit aus.

Es tritt bei ihm wie bei Augustin das ***bonum originale*** zu viel zurück. Von Anfang an war es nicht so, sondern er erkannte an, dass auf Grund der Schöpfungsgnade etwas Gutes im Menschen geblieben ist, ein dunkles Bewustsein, dass wir göttlichen Geschlechts sind, ein Zug der Vernunft zum Wahren, ein Zug des Willens zum Guten. So sagt er in seiner berühmten *Predigt am Stephanustage 1515:* „Nisi dominus reliquisset nobis semen, quasi Sodoma fuissemus i. e. moraliter loquendo, nisi synteresin et reliquias naturae conservasset, tota periisset" (Löscher R. A. I, 245, vgl. 250). Dieser richtige Gedanke tritt aber mehr und mehr zurück. Schon zwei Jahre später in den *theses pro bibliis* (Löscher R. A. I. 539 ff.) lautet die 30ste These: „Ex parte hominis nihil nisi indispositio imo rebellio gratiae gratiam praecedit". Dies ist richtig, wenn man unter *gratia* auch die auf das Heil hin vorbereitende Gnade

---

nur auf die Geschichte der Philosophie hinzuweisen. Eben das grosse intuitive Genie hat es am leichtesten, unvereinte Gedankenreihen in sich aufzunehmen, Wahrheit gegen Wahrheit geltend zu machen; für den weniger schöpferischen als systematisierenden Geist ist das viel schwieriger. Daher die Einheit der Gegensätze bei einem Luther; daher die Entwickelung von der einen Einseitigkeit zu der anderen bei einem Melanchton.

versteht, fasst man aber den Begriff enger, wird es unrichtig, denn dann würde es im natürlichen Menschen der Gnade an jedem Anknüpfungspunkt fehlen. Ein Mensch, der nicht unter der Einwirkung der Gnade im weiteren Sinne steht, existiert aber nicht, sondern ist nur als eine Abstraktion denkbar. Durch die natürliche Offenbarung steht auch der Heide unter Einwirkung der auf das Heil in Christo vorbereitenden Gnade, der Nicht-Christ, der unter Christen lebt, steht unter der Einwirkung der christlichen Cultur. Und dann der Christ, wenn er auch nur Namenschrist ist, steht er nicht immer unter dem, wenn auch latent wirkenden Einfluss der Taufgnade? Vielleicht hat er auch das Glück unter dem Einfluss eines christlichen Heimes, christlicher Freunde, eines lebhaften christlichen Gemeindelebens zu stehen. Mit einem Wort, kein Mensch entbehrt der vorbereitenden Gnade, die ihn für den Empfang des Glaubens vorzubereiten strebt. Eins müssen wir nur mit Luther aufrecht halten: es kommt dem Menschen bei alledem kein Verdienst zu. Das Beste, was sein Wille unter der Einwirkung der vorbereitenden Gnade machen kann, ist das „passive se habere", die Gnade wirken lassen, denn das Wort steht fest, dass *der Glaube Gottes Gabe ist* (Eph. 2: 8).

Durch die Einwirkung der Gnade wird also aus dem *servum arbitrium* ein *arbitrium liberatum,* und dass Luther darin nicht nur ein das Gute wollen *Können,* sondern, mit Augustin, ein wirkliches das Gute *Wollen* sieht, welches ohne jede menschliche Synergie zustande gekommen ist, halten wir insofern für vollständig richtig, als ein Wille ohne Richtung eine Absurdität ist. Das servum arbitrium, das in der Sphäre des Bösen gebunden war, d. h. die Gott abgewandte Richtung hatte, konnte nicht befreit werden, ohne die Gott zugewandte Richtung zu bekommen.

Ein Drittes, Mittleres, ein Aequilibrium, giebt es nicht. Die Gott zugewandte Richtung kann aber vom befreiten Willen wieder verlassen werden, und halten wir mit Luther nur dieses fest, so braucht diese Lehre nicht zum prädestinatianischen Irrthum zu führen [1]).

Melanchton lehrt — wie bekannt — in seiner ersten Periode prädestinatianisch und in seiner letzten synergistisch. Auf seinen Entwickelungsgang können wir nicht näher eingehen, sondern heben nur die Momente hervor, die für die lutherische Symbolbildung von Bedeutung gewesen sind.

Im Jahre 1525 erschien die letzte Ausgabe seiner *Loci* in ihrer ursprünglichen Fassung. So lange ist also seine prädestinatianische Auffassung unverändert geblieben. Was auch zu der Änderung seiner Lehrweise beigetragen haben mag (vgl. Corpus Reform. I, 688, Galle, Versuch einer Charakteristik Melanchtons als Theologen S. 268 ff., und Luthardt, Die Lehre v. fr. Willen, S. 158 f.) — sicher ist, dass ein neues Stadium seiner Entwicklung mit der Erklärung zum Kolosserbrief vom J. 1527 (Galle a. a. O., S. 275 ff.) zu konstatieren ist.

Der grosse Fortschritt besteht vor allem darin, dass *zwischen dem Verhältnis des Menschen zur Wirksamkeit Gottes im Gebiet des Physischen und dem Verhältnis des Menschen zur Wirksamkeit Gottes auf dem Gebiet des Sittlichen klar und deutlich unterschieden wird* [2]).

---

[1]) Dies gegen Luthardt a. a. O., S. 30 f., wo er doch dem Augustin gegenüber, mehr im Recht ist, infolge dessen Lehre von einer *inspiratio* bonae voluntatis. Die von Luthardt angeführten Gründe scheinen uns aber ein undenkbares Aequilibrium des Willens begründen zu wollen.

[2]) Zu bemerken ist, dass Luther dagegen nichts einzuwenden hatte, sondern im Gegenteil die bekannte höchst an-

Durch diese geänderte Anschauung des Melanchton ist wohl auch zu erklären, dass die *Augustana* nichts von der Prädestination enthält, und wenn Einige in dem Ausdruck des Art. XIX: *non adjuvante deo* besonders des deutschen Paralleltextes: *so Gott die Hand abgethan* den Supralapsarismus oder Gott als *causa deserens peccati* herauslesen wollen[1]), so scheint dies uns doch gegen den Sinn des Artikels zu sein, denn durch das *tametsi* (im Paralleltexte: *wie wohl)* ist es doch klar, dass der Verfasser jede Ursächlichkeit Gottes in Bezug auf die Sünde verneinen will, wenn wir auch zugeben müssen, dass die frühere Denkweise des Melanchtons vielleicht im Ausdrucke nachklingt[2]). Ebenso darf nicht mit Jul. Müller im Art. V das *ubi et quando visum est Deo* („wo und wenn er will") auf die Personen, sondern nur auf Ort und Zeit, d. h. auf die heilsgeschichtliche Führung der göttlichen Pädagogie bezogen werden[3]).

Das „bonum originale" giebt die *Apologie* auch insofern zu, dass wir durch die natürliche Vernunft Böses und Gutes in den Dingen kennen, die mit Sinnen und Vernunft zu begreifen sind, und deshalb etlichermassen ehrbar leben können, weist aber so-

---

erkennende Vorrede zu dieser Erklärung des Kolosserbriefes schrieb. Dasselbe gilt auch von den „Visitationsartikeln", die auf ganz demselben Standpunkt stehen und ebenfalls mit einer Vorrede von Luther im J. 1528 erschienen sind.

[1]) So z. B. Dörrien, Der Supralapsarismus der Reformatoren. Theolog. Arbeiten, herausgegeb. v. Fr. Evertsbusch, B. I S. 119 f. — Vgl. übrigens schon Schleiermacher, Der christl. Glaube I, 496 f.

[2]) Der Ausdruck — wie auch das „ubi et quando visum est Deo" des Art. V — ist, wie bekannt, in der *Variata* getilgt worden.

[3]) Vgl. Herrlinger, Die Theologie Melanchtons S. 79 und Luthardt a. a. O. S. 164 ff.

fort als Irrthum ab, dass solche gute Werke, die ausserhalb der Gnade gethan sind, irgendwie *de congruo* Vergebung der Sünden und Gnade verdienen sollten[1]).

In der „Variata" vom J. 1540 wird im Art. XVIII gesagt: *efficitur spiritualis justitia in nobis, cum adjuvamur a spiritu sancto,* und in der *Loci* vom J. 1548 adoptiert Melanchton die Definition des *Erasmus: Liberum arbitrium in homine facultatem esse applicandi se ad gratiam* (Corp. Ref. 21, 659). Der richtige Gedanke, dass im natürlichen Menschen eine Bestimmbarkeit, ein Anknüpfungspunkt für die Gnade da sein muss, wird hier von Melanchton im Gegensatz zu seiner früheren Lehre derart hervorgehoben, dass der Synergismus wenigstens *in nuce* unverkennbar ist, wenn wir auch nicht von einem ausgebildeten Synergismus im späteren rein semipelagianischen Sinn des Wortes bei Melanchton reden können[2]).

In dem im J. 1558 anfangenden sog. synergistischen Streit, für welchen wir auf die ausführliche Darstellung bei Luthardt (a. a. O. S. 191 bis 261) verweisen, sind von den beiden Repräsentanten der verschiedenen Auffassungen Strigel ohne Frage derjenige, der am wenigsten einer extremen Einseitigkeit verfällt, obgleich in der Lehre, dass der Wille sich bei der Bekehrung „mehr passiv als aktiv verhält", ein falscher Synergismus zum Ausdruck kommt. Der Satz des Flacius aber, dass die Natur des Menschen durch die Sünde verwandelt worden ist, macht mit logischer Notwendigkeit die Bekehrung zu einer naturhaften Umwandlung des Menschen durch die Gnade. Die Identität des Ich

---

[1]) Apol. C. A. Art. XIX (edit. Müller) S. 218.

[2]) Vgl. Herrlinger a. a. O, S. 88 ff. und Luthardt a. a. O. S. 189 f.

des alten und des neuen Menschen wird aufgehoben. Die Wirkung der Gnade wird nicht als eine wohl übernatürliche aber innerliche, ethisch vermittelte, sondern als eine magische, d. h. äusserliche und mechanische Wirkung aufgefasst[1]) und die Consequenzen davon müssen, wenn sie gezogen werden, wieder die alten Irrtümer der gratia irresistibilis und der absoluten Prädestination werden.

Die Entscheidung der *Concordienformel* begnügte sich im grossen und ganzen mit dem Abweisen der falschen Einseitigkeiten und mit dem Bekennen der allgemeinen Wahrheiten ohne ein in sich geschlossenes System aufzustellen, was ja auch Sache nicht des kirchlichen Bekenntnisses, sondern der kirchlichen Wissenschaft ist. Im ersten Artikel (über die Erbsünde) werden also die beiden entgegengesetzten Einseitigkeiten abgewiesen, dass die Erbsünde etwas Substantielles beim Menschen — wie die Lehre des Flacius im manichäischen Sinn gedeutet werden könnte — oder nur ein *äusserliches* Hindernis der immer noch vorhandenen Kräfte zum Guten sei — wie man leicht durch das von Strigel angewandte Bild (vom Magneten, der durch einen aufgestrichenen Saft verhindert wird, das Eisen anzuziehen) schliessen konnte. Positiv wird ausgesagt, dass die Erbsünde ist eine *intima, pessima ..... corruptio totius naturae et omnium virium, inprimis vero superiorum et principalium animae facultatum, in mente intellectu, corde et voluntate.* Infolge dieser *corruptio* gilt es von den natürlichen Kräften des Menschen, dass sie *e diametro cum Deo et summis ipsius mandatis pugnent, atque inimicitia sunt adversus Deum praesertim quantum ad res divinas et spirituales attinet.* Nur in

[1]) Eine Auffassung, gegen welche Melanchthon ganz im Recht ist, wenn er sagt, dass David nicht bekehrt wird, „ut si lapis in ficum verteretur". Loci 1559, (Berlin 1856) IV S. 22 f.

natürlichen Sachen hat der Mensch noch etwas Verstand, Kraft und Vermögen, wie wohl sehr geschwächt und von der Erbsünde vergiftet und verunreinigt[1]).

Im zweiten Artikel „de libero arbitrio“ werden nun lediglich die Consequenzen der Lehre von der Erbsünde gezogen. Dem Menschen ist nicht einmal eine *scintillula spiritualium virium* geblieben, wodurch er irgendwie durch ‚praeparatio‘ oder ‚applicatio‘ oder ‚accomodatio‘ oder wie man es ausdrücken mag, selbst zu seiner Bekehrung beitragen konnte[2]), sondern im Gegenteil ist er in seinem natürlichen Wollen *Deo rebellis et inimicus*[3]), *Deo et voluntati ejus hostiliter repugnans*[4]); ja selbst das *desiderium gratiae* wird als ein Werk der Gnade angesehen[5]). Was der Seelen Heil betrifft, ist der natürliche Mensch wie Klotz und Stein, er kann ebenso wenig anfangen, wirken oder mitwirken wie *lapis, truncus aut limus,* ja er ist noch schlimmer, denn er widerstrebt der Gnade[6]).

Auf der anderen Seite aber hat der Mensch durch den Sündenfall nicht seine ursprüngliche Natur verloren.

Er ist insofern nicht einem Klotz oder Stein ähnlich, sondern hat die Vernunft und den freien

---

[1]) Die symb. Bücher edit. Müller, S. 576.

[2]) Ebendas. S. 589.

[3]) Ebendas. S. 592.

[4]) Ebendas. S. 593.

[5]) Ebendas. S. 591.

[6]) Ebendas. S. 592, 594, 602. — Der so oft wiederholte Tadel über diesen Vergleich beruht offenbar darauf, dass man den Vergleichnispunkt nicht genau festhält, der nur im Unvermögen zur Bekehrung mitzuwirken gesucht werden darf. Der Ausdruck ist übrigens durch die vorangegangenen Streitigkeiten und durch verschiedene Wendungen in der heiligen Schrift historisch bedingt. Vgl. Frank, Die Theologie der Concordienformel I, 138 ff. und Luthardt a. a. O. S. 271 f.

Willen in weltlichen Sachen beibehalten, so dass er eine äusserliche Ehrbarkeit in seinem Leben erreichen kann [1]), ja noch mehr: *obscuram aliquam notitiae illius scintillulam reliquam habet, quod sit Deus, et particulam aliquam legis tenet* [2]). Weil die Natur des Menschen also nicht eine andere geworden ist, hat er noch die Möglichkeit, der Gnade teilhaft zu werden, er hat die *capacitas passiva,* wie die Concordienformel es mit einem von Luther entlehnten Ausdruck nennt [3]). Dies bedeutet aber nicht, dass der Wille sich garnicht betätigt, sondern „quam primum Spiritus Sanctus opus suum regenerationis et renovationis in nobis inchoavit . . . . per virtutem Sp. S. cooperari possimus ac debeamus". Dies geschieht aber nicht „ex nostris carnalibus et naturalibus viribus, sed ex novis illis viribus et donis, quae Sp. S. in conversione in nobis 'inchoavit" [4]). Der natürliche Wille (carnale lib. arb.) aber widerstrebt auch nach der Wiedergeburt Gottes Gesetz [5]). Der Mensch hat aber noch etwas, was ihn dem Klotze und dem Steine unähnlich macht: er kann *Spiritu Sancto resistere* [6]), *operationi et motibus Spiritus Sancti (quae per verbum fiunt) contumaciter et perseveranter repugnare* [7]).

Die *gratia irresistibilis* wird also — wenn wir auch hie und da Ausdrücke, die aus einer früheren Denkweise stammen, nachweisen können — ausdrücklich geleugnet, und infolge dessen kann im 11. Artikel

---

[1]) Die symb. Bücher edit. Müller, S. 594.
[2]) Ebendas. S. 589.
[3]) Ebendas. S. 593 f.
[4]) Ebendas. S. 604.
[5]) Ebendas. S. 592.
[6]) Ebendas. S. 603.
[7]) Ebendas. S. 608.

auch ihre Consequenz, die Lehre von der absoluten Prädestination, verworfen werden [1]).

So wird von der Concordienformel die lutherische Lehre von der *sola gratia* mit aller Energie einer tiefen Glaubenserfahrung in Übereinstimmung mit der heiligen Schrift aufrecht gehalten und die Irrtümer von rechts und links werden abgewiesen. Weil das Bekenntnis aber keine wissenschaftliche, systematische Darstellung der Lehre vom freien Willen geben will, werden viele Fragen unbeantwortet gelassen, Zu diesen gehört vor allem die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Werke der auf das Heil vorbereitenden Schöpfungsgnade im natürlichen Menschen und dem Werke der Heilsgnade, denn — wie wir zu zeigen versucht haben — ist die Rede vom „natürlichen" Menschen ohne jede Beziehung zur Gnade immer — und so auch in der Concordienformel — lediglich eine Abstraktion, die in diesem Falle sehr berechtigt ist, aber doch verwirren kann, wenn man sich einen „natürlichen" Menschen in diesem Sinne als wirklich existierend denkt.

So darf man sich auch nicht dadurch verwirren lassen, dass die Concordienformel einmal sagt, dass dem Menschen nicht einmal ein *scintillula spiritualium virium* geblieben ist und doch gleich nachher behauptet, dass der Mensch *obscuram aliquam notitiae illius scintillulam reliquam habet, quod sit Deus, et particulam aliquam legis tenet* [2]). Hier ist kein Widerspruch,

---

[1]) Die symb. Bücher edit. Müller, S. 557. Vgl. hierzu das „Erachten der Theol. Fakultät zu Rostock über die Lehre der Wisconsin-Synode von der Gnadenwahl" Rostock 1884 und Dieckhoff. „Der missourische Prädestinatianismus", Rostock 1885, wo gegen die Missourier nachgewiesen wird, dass die Lehre von der Prädestination mit der Lehre der lutherischen Kirche unvereinbar ist.

[2]) Ebendas. S. 589.

wenn wir den Zusatz zum ersten Citat beachten. Der lautet nämlich: „quibus ille ex se ad gratiam dei praeparare se . . . . . possit“. Weiter haben wir aber zu beachten, dass die im anderen Citat erwähnte „obscura aliqua scintillula“ keineswegs dem Menschen als lediglich „natürlich“ oder als ohne jede Beziehung zur Gnade gedacht, zukommt, sondern dem konkreten Menschen, der immer unter der Einwirkung der Schöpfungsgnade steht. Durch diese „scintillula“ aber vermag der Mensch nicht *ex se* sich für die Heilsgnade vorzubereiten. Im Werke der vorbereitenden Schöpfungsgnade hat aber die Heilsgnade ihren Anknüpfungspunkt in dem noch nicht wiedergeborenen Menschen. Darauf geht aber die Concordienformel nicht näher ein. Es wäre aber eine verknöcherte Orthodoxie — die mit dem wahren Luthertum nichts zu thun hat — hier *e silentio* auf die *negatio* als notwendige Folge zu schliessen, und wer das thut, der muss wieder die Verwerfung der gratia irresistibilis und der absoluten Prädestination desselben Bekenntnisses als eine Inkonsequenz ansehen.

In der jetzt folgenden Zeit wird der Lehrinhalt der Bekenntnisschriften wissenschaftlich verarbeitet. Was aber die Lehre vom freien Willen betrifft, hinderte die Furcht vor dem Synergismus die notwendigen Consequenzen der Verwerfung der gratia irresistibilis allgemein anerkannt zu werden, wenn auch mehrere der grossen Theologen bedeutungsvolle Ansätze machen, dieselben folgerichtig zu ziehen. Dieses gilt schon von Chemnitz[1]) und Gerhard[2]),

[1]) Vgl. z. B. Examen Concil. Trident. (edit Preuss) S. 133.

[2]) Vgl. Loci theol. (edit Cotta) T. V p. 196 ff., wo ein gewisses Verlangen nach dem Heil auch beim natürlichen Menschen gelehrt wird.

am entschiedensten aber von Joh. Musäus, der im Suchen des Wahren und Guten *actus paedagogici* des natürlichen Menschen sieht, dem eine *facultas appetendi bonum* infolge der Schöpfungsgnade zukommt. Die Bekehrung aber ist nicht von uns, sondern nur von Gott abhängig. Bei dem "Aufthun des Herzens" verhält sich der Mensch lediglich passiv. Dies ist aber nur der Anfang der Bekehrung und bei der Vollendung wirkt unser Wille mit, der vom heiligen Geist befreit worden ist und durch die Gnade neue geistliche Kräfte — die aber nicht substantiell, sondern ethisch zu denken sind — empfangen hat[1]).

Ähnlich lehrt auch Hornejus, der aber noch schärfer betont, dass auch die Vorbereitungeu auf das Heil beim natürlichen Menschen nur aus Gnadenwirkungen abzuleiten sind[2]).

Im 18 Jahrhundert wie in den ersten Decennien des 19 Jahrhunderts finden wir weder bei den Pietisten oder Rationalisten noch bei den Orthodoxen oder der sog. biblischen Schule wesentlich neue Gedanken, welche zu einer Entwicklung unserer Lehre beitragen, und wir brauchen uns darum mit einer Darstellung dieser Zeit nicht aufzuhalten[3]), sondern wenden uns gleich zu der mit Schleiermacher anfangenden neuen Epoche.

Schleiermacher selbst als Philosophen und seine pantheistisch-deterministische Ansicht werden wir später im anderen Zusammenhange zu erwähnen haben. Als Theologe hat er mehr anregend als zu der Entwicklung unserer Lehre wirklich beitragend gewirkt. Dieses beruht vor allem auf seiner rein

---

[1]) Vgl. Praelectiones in Epitomen. Form. Conc. Jena 1701, p. 125 ff.

[2]) Für eine ausführliche Darstellung dieser Zeit verweisen wir auf Luthardt a. a. O. S. 278—322.

[3]) Verweisen aber wieder auf Luthardt a. a. O. S. 322 ff.

metaphysischen Auffassung von der Sünde, welche nach ihm mit der Sinnlichkeit des Menschen notwendig zusammenhängt und also eigentlich von der Schöpfung herzuleiten ist. Durch die Sünde ist das Gottesbewusstsein verdunkelt, und darum hat das Fleisch in seinem Widerstreit gegen den Geist das Übergewicht bekommen und wir sind zum Guten unfähig. (Der christliche Glaube § 66 ff.) Das Gottesbewusstsein ist doch immer da, wenn es sich auch nur äussert „gleichsam in einzelnen Blitzen, welche nicht zündeten, weil es nicht im Stande war, auf stetige Weise die einzelnen Lebensmomente zu bestimmen, so dass auch die einzeln wirklich durch dasselbe bestimmten immer sehr bald durch die von entgegengesetzter Art wieder aufgehoben wurden“ (§ 106). Dadurch, dass das Gottesbewusstsein, wenn auch noch so getrübt, wirklich doch da ist, ist aber auch „die Forderung einer Zusammenstimmung mit dem Gottesbewusstsein“ in unserem Gewissen gegeben (§ 68); wir haben die Fähigkeit, die Gnade in uns aufzunehmen. Diese besteht aber nach Schleiermacher eigentlich nur in „vom Einfluss des christlichen Gesamtlebens ausgehenden Erregungen“ (§ 108), wodurch das Gottesbewusstsein in uns gekräftigt wird. Nachdem aber dies geschehen ist, wirkt der Mensch selber zur Vollendung seiner Bekehrung mit und zwar durch seine natürlichen Kräfte, die jetzt entbunden worden sind.

Eine Versöhnung im christlichen Sinn des Wortes kennt Schleiermacher nicht, weil die Sünde bei ihm keine wirkliche Schuld ist, was wieder mit seinem pantheistischen Gottesbegriff zusammenhängt, indem er die kirchliche Lehre selber zu erneuern glaubt, deutet er also in der That fast jeden christlichen Begriff um, bis derselbe in sein philosophisches System hineinpasst. Immerhin bezeichnet doch

seine Theologie einen Fortschritt über den flachen Moralismus des alten Rationalismus hinaus, wenn auch nicht mit demselben wirklich gebrochen worden ist.

Die positiven Richtungen der an Schleiermacher anknüpfenden neueren Theologie suchen nun in den formalen Begriffen Schleiermacher's einen biblisch-christlichen Inhalt hineinzulegen.

Von den Theologen dieser Richtungen kommt für unsere Lehre zunächst Julius Müller in Betracht. In seiner „Lehre von der Sünde" (B. II, S, 312 ff.) unterwirft er die Bestimmungen der Concordienformel einer scharfen Kritik, die darauf hinausläuft, dass ein Widerspruch zwischen der Verwerfung der Prädestination und der gratia irresistibilis einerseits und der Lehre des Bekenntnisses von der Bekehrung andererseits stattfindet. Denn will man, sagt er, dem Prädestinatianismus durch die Lehre entgehen, dass sich die bekehrende Wirksamkeit des heiligen Geistes überall durch das göttliche Wort vermittelt, folgt dann nicht notwendig, „dass der Mensch vor seiner Bekehrung und vor der Wirksamkeit der göttlichen Gnade in seinem Innern eines *Zuges und Verlangens nach den ewigen Gütern,* die das göttliche Wort darbietet, fähig sein müsse? Denn was sonst, als ein solches Verlangen soll ihn denn bewegen können, sich um das göttliche Wort zu kümmern? Und unter dieser Voraussetzung lässt sich auch einsehen, wie Alle, denen das göttliche Wort sich darbietet, des darin verkündigten Heils nur durch eigene Verschuldigung, nämlich durch Unterdrückung jenes Zuges verlustig gehen können" (S. 316). Beachten wir noch, was Julius Müller selbst in der Fussnote sagt, nämlich, dass „es eben nur die Empfänglichkeit für die Erlösung ist, welche in jenem Verlangen sich be-

thätigt; diese Empfänglichkeit aber weder eine Ursache der Bekehrung, noch im strengen Sinne ein Mitwirken zu der göttlichen Wirksamkeit ist“ (also erst durch die Einwirkung der Gnade sich zu einem wirklichen Wollen emporzuheben vermag), so ist dieses nach unserer Ansicht vollkommen richtig. Mit Luthardt[1]) glauben wir aber auch unter diesen Voraussetzungen behaupten zu dürfen, dass der Folgesatz Müller's, dass die Concordienformel „sich eine Einschränknng im Sinn und Geist des Melanchton'schen Synergismus, den sie verwirft, gefallen lassen müsse“, durchaus nicht notwendig ist. Denn *dieses* in der Lehre Melanchton's ist — wie wir schon nachgewiesen haben — von der Concordienformel nicht verworfen, wenn es auch nicht ausdrücklich gelehrt ist. Diese Lehre steht nach unserem Dafürhalten so wenig im Widerspruch mit den Bestimmungen der Concordienformel, dass sie vielmehr die einzige richtige Consequenz derselben ist.

Freilich geht nun Julius Müller in der That aber weiter, und wenn er (S. 323 f.) sagt, dass „auch die sittliche Freiheit, das Vermögen dem höheren Zuge in unserer Natur, auf dem jenes Element von Hinneigung zum göttlichen Wort beruht, zu folgen oder seiner nicht zu achten im natürlichen Zustande, wenn gleich gehemmt und in schwierige Verwicklungen hineingedrängt, doch nicht vernichtet sein kann“. Hierdurch kommt er thatsächlich in Widerspruch mit der Concordienformel, aber so weit wir ihn richtig verstanden haben, auch im Widerspruch mit seiner oben angeführten Fussnote.

Dieses hängt aber damit zusammen, dass er *den Zug und das Verlangen nach den ewigen Gütern* nicht in

---

[1]) A. a. O. S. 374.

der unverlorenen Schöpfungsgnade, welche auf das Heil in Christo vorbereitet, begründet wissen will, sondern in der Natur des Menschen. Wenn er aber gegen die „erweiternde Ausdeutung des Begriffes der *vorbereitenden Gnade*“ polemisiert (S. 327 f.), ist dies lediglich ein Wortstreit, und seine Opposition hätte sich vielmehr gegen den Missverstand richten sollen, der die Gedankenabstraktion: „der natürliche Mensch“ (ohne jegliche Beziehung zur Gnade) mit dem konkreten Menschen verwechselt[1]).

Eine unverlorene Schöpfungsgnade nimmt dagegen Martensen an. „Der anerschaffene Grundzug der menschlichen Natur ist das *Verlangen nach Gott.*“ „Sie ist nämlich nicht als eine in sich selbst abgeschlossene Natur geschaffen, sondern um ein Gefäss, ein Offenbarungsorgan, ein Tempel der göttlichen Natur zu sein. Weil aber durch den Fall die menschliche Natur die sündige Natur geworden ist, braucht sie nicht nur die vervollkommnende, sondern auch die *erlösende* Gnade. Die menschliche Natur bewegt sich der Gnade entgegen wie die Pflanze, welche sich nach dem Lichte hinneigt, denn unauslöschlich ist in der sündigen Menschennatur der Trieb nach dem Reiche Gottes, welcher durch Gram und Schmerz und Sehnsucht den Menschen der Fülle der Gnade entgegenführt“ [2]). Dieses, dass der Mensch sich der entgegenkommenden Gnade hingeben kann, „sich ihr öffnen kann, wie die Blume, die sich dem Strahl der Sonne öffnet“, nennt Martensen die „immanente Gnade in der gefallenen Menschennatur“. Mit dem Synergismus will er aber nicht dem natürlichen Willen als solchen einen positiven Anteil an dem Bekehrungswerke zuschreiben.

---

[1]) Vgl. oben S. 49.
[2]) Dogmatik § 199.

Die Kraft der Hingabe, das Vermögen, sich von der Gnade ziehen zu lassen, liegt vielmehr „in der wesentlichen Freiheit, d. h. in der anerschaffenen Gnade, welche in dem natürlichen Willen zum Durchbruch kommt“[1]).

So kommt er doch Julius Müller sehr nahe dadurch, dass er nicht unterscheidet zwischen dem, was er „anerschaffene Gnade“ nennt, und der wirklichen auf das Heil vorbereitenden Gnade Gottes. Jene ist ja nichts anderes, als die getrübte und verdunkelte, aber doch nicht verlorene Ebenbildlichkeit. Sie ist der Anknüpfungspunkt der Gnadenwirkungen. Was wir aber die auf das Heil vorbereitende Gnade nennen, ist die im Gewissen wie in der Natur und in der Geschichte stattfindende Offenbarung Gottes, welche in Gott und nicht in uns begründet ist. In uns ist begründet nur die durch die Sünde sehr geschwächte Empfindlichkeit für diese Offenbarung, und daran müssen wir auch festhalten, dass wir in dieser Offenbarung nur den gerechten und guten Gott, nicht aber den um Christi willen gnädigen Vater finden können. Die auf das Heil vorbereitende Gnade kann uns nur für die sündenvergebende Heilsgnade vorbereiten. Es ist auch nicht zu leugnen, dass in der bestechend schönen Sprache Martensens Wendungen vorkommen, welche, wenngleich nicht falsch synergistisch gemeint, doch so klingen und gedeutet werden können[2]). So z. B. wenn er sagt dass „der Mensch sich der Gnade öffnen kann, wie die Blume, die sich dem Strahl der Sonne öffnet“. Kann der Mensch dieses kraft der „immanenten Gnade“, und bedeutet diese weiter nichts als die Ebenbildlichkeit, so liegt der Semipelagianismus sehr

[1]) Dogmatik § 204.

[2]) So z. B. von Thomasius a. a. O. § 30 (2. Aufl. I, 441) und Vilmar, Dogmatik I, 387.

nahe; dagegen haben wir festzuhalten, dass die Empfänglichkeit nur darin besteht, dass das Herz geöffnet werden kann. Dies geschieht ganz ohne unser Zuthun. Wir können es nicht öffnen, ja wir können nicht einmal verhindern, dass es geöffnet wird; wir können es aber — wenn es vom heiligen Geiste geöffnet worden ist — wieder verschliessen. Darin besteht der ganz berechtigte Unterschied, den die alten Dogmatiker zwischen *motus inevitabiles* und *motus irresistibiles* gemacht haben.

Eine Ergänzung zu Martensen bildet in diesem Lehrpunkt Thomasius, indem er eben die objektive Wirkung der auf das Heil vorbereitenden Gnade stark betont, während er von einer immanenten Gnade im Sinne Martensens sehr wenig wissen will. Er macht auf die unleugbare Thatsache aufmerksam, dass bei verschiedenen heidnischen Völkern ebenso wie bei verschiedenen Individuen desselben Volkes eine grössere oder geringere Geneigtheit für das Christentum da ist, was nur durch eine verborgene göttliche Pädagogie erklärlich ist. Je nach dem stärkeren oder schwächeren Widerstreben gegen die göttlichen Manifestationen im Gewissen und in der Lebensführung können die Einzelnen wie die Völker also dem Reiche Gottes ferner oder näher kommen[1]). Unter anderen Stellen öffnen uns Act. 14: 15—17 und besonders 17: 24—31 einen Blick in diese „göttliche Pädagogie, welche sich von aussen durch die Leitung der Weltgeschichte, von innen durch die Immanenz Gottes in der Menschheit vermittelt und die Anbahnung eines persönlichen Verhältnisses mit ihm zum Zweck hat: ζητεῖν θεὸν, εἰ ἄραγε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὕροιεν“[2]).

---

[1]) Christi Person und Werk § 32 (2. Aufl. I, 463 ff.).

[2]) A. a. O. S. 475.

Das unbewusste Hinstreben nach dem Heile, das so erzeugt werden kann, ist doch „keineswegs schon Herzensbekehrung, es ist nicht Anfang eines persönlichen Verhaltens zu Gott, es ist auch noch kein wahrhaft freies Verhalten, weil auf dieser Stufe der menschliche Wille noch ganz in das Gattungsverderben verflochten ist, und deshalb entscheidet es auch noch nicht mit Notwendigkeit über das Geschick des Einzelnen — es ist nur ein verschiedener Stand innerhalb des natürlichen Lebensgebietes; aber es ist auch nicht Resultat der rein natürlichen Entwickelung der Menschheit aus sich selbst, sondern immer schon vermittelt durch göttliche Einwirkung. Sie ist es, die auch hier dem Menschen zuvorkommt, die ihm zum relativ Guten, zum Suchen nach dem Besseren bestimmt, wenn er es auch nicht zum wirklichen Finden und Ergreifen bringt; der Impuls dazu geht im letzten Grunde von der Gnade aus, — Alles infolge des ewigen in Christo gefassten Rathschlusses“ [1]).

Mit Thomasius stimmen Harless und v. Hofmann in der Hauptsache überein, wenn auch der letztere den specifischen Unterschied zwischen der vorbereitenden Gnade und der Heilsgnade verwischt, so dass jene bei den Heiden diese einigermassen ersetzen kann [2]). An Thomasius schliesst sich weiter Luthardt eng an, und wenn Philippi auch nicht ganz ohne Recht auf falsch synergistische Wendungen bei Luthardt aufmerksam macht, giebt doch auch er bei dem noch nicht unter der Heilsgnade stehenden Menschen ein „Streben nach Wahrheit und Gerechtigkeit“ zu [3]), und wenn er darin keine Beziehung zur Gnade sehen will, so beruht dies nur auf seinen engeren Gnadenbegriff und ist

[1]) A. a. O. S. 467.
[2]) Schriftbeweis, 2. Aufl. I, 571 f.
[3]) Kirchliche Glaubenslehre IV [3] S. 71

mehr ein Wortstreit als eine sachlich verschiedene Auffassung. Dasselbe gilt auch im Wesentlichen von Vilmar und Frank, wenn auch in dem „System der Wahrheit“ (1894) Franks ein Fortschritt über seine Anschauung in der „Theologie der Concordienformel“ hinaus unverkennbar ist, indem er nunmehr die Erlösungsfähigkeit des Menschen sich positiver denkt und dem Gewissen und der natürlichen Offenbarung grössere Bedeutung beimisst. Vom letzteren sagt er, dass „durch Innewerden und Setzen des Absoluten, wenns auch nur ein Wiederschein und Schattenbild des Realen ist, sollte ihm (dem Menschen) die Möglichkeit erhalten werden, alsdann in Kraft positiver Gnadenzüge zu dem realen Gott zurückzukehren“ [1]). Vom Gewissen sagt er dann: „die positiven Auswirkungen des Erlösungsrathes und Erlösungswerkes, die berufenden und bekehrenden Gnadenzüge wirken eben dort hinein, wo bereits natürlicher Weise Wechselwirkung zwischen göttlichem und menschlichem Geiste Statt findet“ [2]). Schliesslich giebt er auch zu, dass der Rede vom „natürlichen Menschen“ eine gewisse Abstraktion anhaftet, weil „der natürliche Mensch in seiner Wirklichkeit doch nicht blos als erlösungsfähiger von Gott gewollt und erhalten wird, sondern . . . . nun auch so und anders die positiven Auswirkungen des Erlösungsrathschlusses ihn umgeben und auf ihn influieren“ [3]).

Ganz der Gedankenreihe eines Martensen und Thomasius schliesst sich Kahnis an. „Die augustinische Lehre von der Erbsünde“, sagt er, „vergisst, dass in jedem Menschen Vernunft ist, die nach Wahrheit strebt, ein zur Sittlichkeit geneigter Geist,

[1]) A. a. O. B. I S. 530.
[2]) Ebendas. I, 524.
[3]) Ebendas. I, 531.

welcher nicht nur ein Gewissen hat (Röm. 2: 14), sondern demselben auch zustimmen und folgen kann (Röm. 2: 14, A. G. 10: 35), ein Bewustsein von Gott (Röm. 1: 19), ja selbst das Licht des Logos (Joh. 1: 5)". „Die Schrift lehrt auf das Bestimmteste, dass das Evangelium an dieses menschlich Gute anknüpft (A. G. 10: 35, 1. Petr. 3: 1, Joh. 3: 21), wie denn das Leben Augustins selbst den schlagendsten Beleg dafür bietet." Dies ist das Richtige in der Lehre Tertullians von einer *anima naturaliter christiana*. Die schnelle Ausbreitung des Christentums auf dem Boden der klassischen Welt erklärt sich nur aus der Vorbereitung derselben auf Christum, „die wieder einen Anknüpfungspunkt des Christentums im natürlichen Menschen voraussetzt". Auf der anderen Seite giebt aber auch Kahnis zu, dass „das Wahre in den Übertreibungen des Augustinismus ist, dass der Mensch, wie er von Natur ist, nicht im Stande ist, die Macht der Sünde in ihm zu unterdrücken und in Heilsgemeinschaft mit Gott zu treten". Der unleugbare „Zug nach oben", der in jedem Menschen ist, vermag ihn nicht zur wahren Gottesgemeinschaft zu führen, aber bildet doch „eine Anknüpfung, in welche der Zug des Vaters zum Sohne einsetzen kann" [1]).

An die Lehre Martensens von der „immanenten Gnade" erinnern auch die Worte Becks: „Gegenüber unserer sarkischen Wesensbestimmtheit besteht eine *immanente göttliche Wesensbestimmtheit* in der geistigen Seite unseres Lebens, sofern das Gottesgesetz sich zur Darstellung bringt in συνειδήσις und νους im Gegensatz zu σαρξ und μελη" [2]). Dieselben Gedanken werden auch von Dorner in prägnanter Form ausgedrückt:

---

[1]) Dogmatik III § 10 S. 309 ff., vgl. § 13 S. 419 ff.
[2]) Vorlesungen über christl. Glaubenslehre I, 177.

„Steht die allgemeine und absolute Erlösungsbedürftigkeit des Menschen fest, so ist, im Gegensatz zum Pelagianismus und Semipelagianismus das Eingreifen göttlicher Thätigkeit als notwendig anzuerkennen. Steht andrerseits die allgemeine Erlösungsfähigkeit fest, so ist auch im natürlichen Menschen noch ein guter Rest zu sehen, der durch das Heilswerk wird in Bewegung zu setzen sein, damit die Erlösung wirklich zum eigensten Besitz des Menschen werde, der also auch irgendwie lebendig und nicht blos passiv dabei beteiligt sein muss. Es ist aber ferner eben daher zwischen dem natürlichen Menschen und zwischen dem, was er durch die Wirksamkeit der göttlichen Gnade wird, einerseits ein tiefer Unterschied festzuhalten, anderseits eine Continuität, und die Zusammengehörigkeit der ersten und der zweiten Schöpfung auch hier durchzuführen“ [1]).

So ist auch vor der eigentlichen Heilsgnade erstens die vorbereitende und zweitens die vorlaufende oder zuvorkommende Gnade festzuhalten. „Die erstere bezeichnet die allgemeine, auch ohne Evangelium in der Heidenwelt wirksame, erhaltende, auch die Empfänglichkeit für Höheres bereitende göttliche Thätigkeit, die andere ist die schon vom Christentum und seinen Gnadenmitteln auf den Menschen vor seinem Glauben ausfliessende Gnade“ [2]). Die erstere setzt noch einen Rest guter Anlage voraus, der eben die Erlösungsfähigkeit des Menschen ausmacht. So hat die Gnade an dem natürlichen Menschen einen Anschliessungspunkt in seiner vernünftigen, religiösen und sittlichen Anlage. „Diese natürliche Mitgift, die bereits einer Ausbildung fähig ist durch all das, was sich als *Gratia praeparans* zusammenfassen lässt, schliesst ein *Liberum arbitrium*

[1]) System der christl. Glaubenslehre; Berlin 1880, II, 714.
[2]) Ebendas. S. 715.

in sich, das schon eine *Justitia civilis* zu erzeugen vermag; und diese hat nicht blos bürgerlich-weltlichen Wert, sondern schon auch etwas von sittlicher Bedeutung, denn die guten Werke dieser *Justitia civilis* haben bereits einen objektiven Wert, besonders für die Gemeinschaft“ [1]). Aber „mit all dem, was die *Gratia praeparans* erreicht, d. h. mit aller Anregung oder Ausbildung seiner Kräfte, wäre der natürliche Mensch noch nicht reif zur Entscheidung für oder wider das Christentum. Auch die bejahende Wahl wäre noch nicht *spiritualis*, so lange ihr das Bewusstsein davon fehlt, was das Christentum ist, was die erlösende Gnade zuerst geben muss und will, nämlich die Versöhnung“ [2]).

Bei dem auf rein Hegelschem Standpunkte stehenden Biedermann hat die Gnade ihren Anknüpfungspunkt in der gottebenbildlichen Bestimmung, welche in der natürlichen Entwicklung seinem *Wesen* als *Potenz* und damit seinem *subjektiven* Geistesleben als *Trieb* immanent ist [3]). Die Gnade besteht aber bei ihm lediglich in der „Selbstoffenbarung des *absoluten* Geistes im endlichen Geiste“ [4]), d. h. — wenn es theistisch gefasst werden darf — nur in der natürlichen Offenbarung. Dieser „*actus purus* der Gnade im natürlichen Ich verwirklicht sich nur zugleich als Akt geistiger Selbstbestimmung des Ich selbst“ [5]).

Wenn gleich von ganz anderem Standpunkt ausgehend, kommt auch Lipsius (Dogmatik § 493 ff.) zu fast ganz demselben Ergebnis und hebt keinen neuen, für unsere Lehre wichtigen Gesichtspunkt hervor.

---

[1]) System der christl. Glaubenslehre, Berlin 1880, II, 717.
[2]) Ebendas. S. 718.
[3]) Christl. Dogmatik § 781.
[4]) Ebendas. § 783.
[5]) Ebendas. § 868.

In der Ritschlschen Schule dagegen hat unsere Lehre keinen eigentlichen Platz. Er kennt ja bekanntlich keine Erbsünde und der zum Guten freie Wille wird nur gehemmt durch das Beispiel oder die Hervorrufung sündiger Gegenwirkung gegen Sünden Anderer und namentlich durch die Abstumpfung unserer sittlichen Aufmerksamkeit und unseres sittlichen Urteils [1]). Trotzdem wir aber Bürger im „Reich der Sünde" von der Geburt an sind, darf aber wunderbarer Weise die Möglichkeit einer „sündlosen Lebensentwickelung" nicht bestritten werden [2]).

Sehen wir jetzt von dieser pelagianisierenden Richtung und von den falsch synergistischen Ausdrücken einiger positiver Theologen ab und fragen uns nach dem Ergebnis der eben skizzierten Entwickelung der kirchlichen Lehre von der Freiheit des natürlichen Menschen im Verhältnis zur Gnade, so haben wir vor allem die Frage zu beachten: *Hat der natürliche Mensch einen freien Willen, so dass er das wahrhaft Gute thun kann?*

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir uns erst vergegenwärtigen, was „das wahrhaft Gute" bedeutet, und geben wir darauf die Antwort: *Das wahrhaft Gute ist das, was aus Liebe zu Gott gethan wird,* so folgt unmittelbar, dass *der natürliche, mit Gott unversöhnte Mensch nichts aus Liebe zu Gott zu thun vermag.*

Fragen wir aber weiter: *Giebt es etwas Gutes, was auch in der Gottesentfremdung gethan werden kann?* so müssen wir antworten, dass, *weil die Gottesentfremdung nicht absolut ist, sondern es auch eine natürliche Offenbarung Gottes im Menschen selbst, in der Natur und in der Ge-*

---

[1]) Rechtf. u. Vers., 4. Aufl. III, 320.
[2]) Ebendas. III, 351.

schichte giebt, so vermag der natürliche Mensch sich einer noch weiter fortschreitenden Gottesentfremdung zu wehren und den unbekannten Gott zu suchen, ob er ihn doch fühlen und finden möchte. Auf Grund dieser natürlichen Offenbarung — denn ohne Offenbarung ist keine Religion möglich — entsteht also die natürliche Religion und die natürliche Sittlichkeit. Diese kommen zu Stande nicht durch den Menschen, sondern durch die Gnade Gottes, der sich noch dem sündigen Menschen offenbart als Schöpfer Himmels und der Erde, als der gute und gerechte Gott, als der Gott, dessen Geschlechts wir sind. Die Möglichkeit aber, *dass der Mensch diese Offenbarung empfangen kann, liegt darin, dass die Vernunft wohl verfinstert, aber doch nicht völlig ausgelöscht worden ist, und so kann auch der Mensch diese Bezeugungen Gottes anerkennen wollen vermöge seines von der Sünde wohl geknechteten, aber nicht getödteten Willens, und wenn der Mensch auch auf diesem Stadium noch nicht anders zu handeln vermag, so fängt er schon an zu wünschen, anders handeln zu können, ein Wunsch, der allmälig zu einem, wenn auch machtlosen Wollen gesteigert werden kann. Er dient mit immer grösserem Widerwillen der Sünde. Dass aber diese Möglichkeit zur Wirklichkeit wird, das hängt nicht vom Menschen sondern von der Gnade ab, weil erst durch die Offenbarung Gottes ihm die Kraft des Bejahens zukommt. Durch eigene Kraft kann er aber das soeben Bejahte wieder verneinen.*

Wenn er aber kraft der Gnade Gottes den unbekannten Gott sucht, ob er ihn doch fühlen und finden möchte, wird es ihm immer mehr inne, dass sein natürlicher Zustand der Knechtschaft unter der Sünde ein unnatürlicher, d. h. seinem Wesen widersprechender ist, und so entsteht die immer mehr bewusste Sehnsucht nach Erlösung. Damit hat die vorbereitende Gnade ihr Werk vollendet und nun tritt das Werk der eigentlichen Heilsgnade ein, d. h.

Gott offenbart sich dem Sünder als der um Christi Willen gnädige Gott. *Erst vermöge dieser sündenvergebenden Gnade, durch den Glauben empfangen, vermag der nunmehr mit Gott versöhnte Mensch aus Liebe zu Gott etwas zu thun, und so wird der Wille mehr und mehr von der Knechtschaft der Sünde befreit.* Wendet man nun vielleicht ein, dass durch die Behauptung der stetigen Selbstoffenbarung Gottes nicht nur in der Natur und in der Geschichte, sondern auch im Innern des Menschen mit der Knechtschaft des Willens unter der Sünde nicht Ernst gemacht werde, weil der Wille ja vermöge dieser stetig wirkenden Gnade sich der fortschreitenden Gottesentfremdung zu wehren vermag und auch den unbekannten Gott suchen kann, so beruht dieser Einwand auf einen Missverstand. Man muss nur beachten, dass hierdurch nichts wahrhaft Gutes gewirkt wird, sondern der Mensch sich in diesem Suchen nach Gerechtigkeit nur seines Unvermögens bewusst wird. Das ist aber eben die rechte Vorbereitung für das Werk der Heilsgnade, welche demütige Herzen verlangt.

Zweiter Teil.

Es ist eine bekannte Thatsache, dass sehr viele Streitigkeiten. wo die Gegner principiell entgegengesetzte Ansichten zu haben meinen, sich schliesslich nur als Wortstreitigkeiten entpuppen können. Dieses ist am häufigsten der Fall, wenn es sich um schwer definierbare Objecte handelt. „Eben wo Begriffe fehlen, da stellt ein Wort zu rechter Zeit sich

ein", dies ist eine tiefe Wahrheit, und wenn von zwei Gegnern beide unklare Begriffe haben, und bei dem einen unglücklicherweise ein anderes Wort als bei dem andern sich eingestellt hat, dann kann der heftigste Streit entbrennen, indem beide behaupten: Von *meinem* Wort lässt sich kein Jota rauben!

So ist es thatsächlich zuweilen auch im Streite über die Willensfreiheit gegangen. Es giebt Deterministen, welche die Willensfreiheit leugnen, weil der Wille immer von Motiven (sei es auch nur inneren) bestimmt ist, und es giebt Indeterministen, welche die Willensfreiheit aufrecht halten wollen, weil der Wille von jedem Zwang (wenigstens von aussen her) frei ist. Sie wären vielleicht ganz einig, wenn nicht der eine für seine Ansicht notwendig das Wort Determinismus brauchen wollte und der andere mit aller Gewalt geltend machen wollte, dass seine Anschauung als Indeterminismus bezeichnet werden müsse, und dann — und das ist die Hauptsache — braucht der sog. Determinist in der Diskussion für die psychischen Vorgänge, welche berührt werden, Ausdrücke, die von einem extremen Determinismus geprägt worden sind, ohne genau durchzudenken, ob diese Ausdrücke sich wirklich mit seinen Ansichten decken. Der Indeterminist macht ganz genau dasselbe und auf diese Weise wird die Verständigung immer mehr erschwert. Dass dieses auch bei scharfsinnigen Logikern — wie wir später sehen werden — möglich ist, beruht darauf, dass es wohl kaum ein Wort giebt, das in seiner Bedeutung so schwankt, wie das Wort *Freiheit* und infolge dessen auch der Begriff *Willensfreiheit,* und dies um so mehr, weil das Wort *Wille* häufig im uneigentlichen Sinn gebraucht wird.

Um nicht denselben Fehler zu begehen, halten wir es darum für unumgänglich notwendig, zunächst

die verschiedenen Bedeutungen dieser Worte zu untersuchen, um dann feststellen zu können, was wir unter dem Begriff der Freiheit des menschlichen Willens zu verteidigen haben.

Wenden wir uns zunächst zu der berühmten Definition Spinoza's, so lautet dieselbe, wie bekannt: ea res libera dicetur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur (Eth. P. I. defin. 7). Dieses nennen wir aber lieber nicht Freiheit, sondern *absolute Selbständigkeit,* welche Eigenschaft die Aseität zur Voraussetzung hat und also nur Gott als causa sui zukommen kann, wie auch nach Spinoza nur Gott als natura naturans in diesem Sinn frei ist. Nun ist freilich jede Freiheit immer in irgend einem Grade auch Selbständigkeit, da wir aber in unserer Untersuchung nur mit endlichen Wesen zu thun haben, welchen nur eine relative Selbständigkeit beigelegt werden kann, werden wir im Folgenden unter „Freiheit" immer nur die *relative Freiheit* verstehen, welche auch relative Selbständigkeit ist.

Die relative Freiheit begegnet uns aber teils in *negativer,* teils in *positiver* Bedeutung, oder als Freiheit *von* etwas und als Freiheit *über* etwas [1]), was wir uns am besten durch einige Beispiele vergegenwärtigen können.

Wenn wir in der Gebirgsgegend eine hohe Spitze bestiegen haben, geniessen wir von dort aus eine *freie* Aussicht. Wenn ein Haus auf dem „freien" Felde, von anderen Häusern ein wenig isoliert oder wenigstens etwas höher als die Nachbarhäuser liegt, hat es eine *freie* Lage. Im Frühjahr sagen wir, dass der rieselnde Bach von den Fesseln des Eises *befreit* wird, wie wir auch ganz analog davon reden,

[1]) Vgl. Boströms föreläsningar i religionsfilosofi, utg. af Ribbing, S. 160.

dass irgend eine Kraft, z. B. latente Wärme, *entbunden* wird und sie dann eine *freie* Kraft nennen. *Frei* ist weiter der aus dem Käfig losgelassene Vogel, der freigelassene Sklave oder Gefangene und das Volk, dessen politische Rechte weder von einem anderen Volk noch von eigenen Herrschern beschränkt werden (vgl. auch Gedankenfreiheit, Redefreiheit, Druckfreiheit, Religionsfreiheit u. s. w.).

Überblicken wir jetzt diese mit Absicht aus den verschiedensten Gebieten gewählten Beispiele und Redewendungen, so finden wir, dass in ihnen allen der Begriff des Ungehemmtseins oder (vom äusseren Einfluss) Unabhängigseins wiederkehrt. Dieses ist auch das Hauptmerkmal der *negativen* Freiheit, welche wir schon als das Freisein *von* etwas bezeichnet haben. Hierbei haben wir aber zunächst zweierlei zu bemerken. Erstens ist diese negative Freiheit als negativ immer ein *relativer* Begriff nicht nur dem Grade, sondern auch dem Umfange nach, indem es sich ja in jedem Falle nur um die Freiheit von irgend einem gewissen (nicht von einem jeden) Zwang handelt. Zweitens setzt dieser Begriff immer eine positive Thätigkeit oder wenigstens ein Können beim Subjekte voraus. Wenn wir einem toten Vogel oder einem, dem die Flügel abgeschnitten worden sind, den Käfig öffnen, nennen wir ihn nicht frei.

Diese Bedingung der Freiheit: eine positive Thätigkeit oder wenigstens ein Können des Subjektes scheinen wir aber bei den Redensarten: eine freie Aussicht oder eine freie Lage, d. h. bei der Freiheit, welche wir *lokal* nennen können, zu vermissen. In der That ist diese Freiheit auch nur eine Freiheit in uneigentlicher oder übertragener Bedeutung. Bei der „Aussicht“ liegt die Übertragung auch auf der Hand. Wir nennen die Aussicht frei, wenn sie weder durch Bäume noch durch

etwas anderes gehemmt ist. Das Können liegt hierbei natürlich im Sehen und frei im eigentlichen Sinn ist also das Sehen des Betrachters, was dann auf den Aussichtspunkt, wo er steht, übertragen wird. Mit der „freien Lage“ des Hauses ist es etwas schwieriger, aber wenn wir genau zusehen, warum wir die Lage eines Hauses frei nennen, werden wir finden, dass wir entweder wieder an die freie Aussicht dabei denken oder aber es „frei liegend“ nennen, weil wir rings umher gehen können, der Wind es umwehen oder die Sonne es von allen Seiten bescheinen kann, mit einem Wort, weil eine auf dasselbe sich beziehende Thätigkeit irgend eines Subjektes ungehemmt geschehen kann.

Diese uneigentliche Art der Freiheit, welche für unsere Untersuchung eine sehr untergeordnete Bedeutung hat, können wir gleich verlassen, bemerken aber in diesem Zusammenhang, dass, weil man mit dem Begriff „Freiheit“ gewöhnlich und mit Recht das *Bewusstsein* der Abwesenheit einer Hemmung der Thätigkeit verbindet, die Freiheit eines jeden toten Dinges weniger ihm als der Betrachtung des Subjektes zukommt. „Wenn eine Kraft wirkt“, sagt Boström, „und der Beschauer ein bestimmtes Produkt davon erwartet und dasselbe folgen sieht, überträgt er in der That seine Freiheit, in der Betrachtung, auf das Ding“ [1]). Etwas Analoges ist es übrigens auch, wenn wir z. B. sagen, dass der Wind weht, wo er *will*, wobei doch niemand dem Winde ein Wollen im eigentlichen Sinne beilegen will.

Das Unabhängigsein, das Ungehemmtsein einer Thätigkeit, eines Könnens, einer Macht des Subjektes fanden wir bei der Analyse unserer Beispiele und Redensarten im Begriffe der Freiheit mit ein-

---

[1]) A. a. O. S. 161.

geschlossen zu sein, wenn wir aber das Beispiel vom freien Volk genauer prüfen und uns fragen, was für ein Können, was für eine Macht beim freien Volk oder beim einzelnen Mitbürger eines freien Volkes ungehemmt ist, finden wir, dass es sich nicht um nur eine gewisse Thätigkeit, aber auch nicht um alle möglichen handelt. Solche Dinge wie Redefreiheit, Druckfreiheit u. s. w., wenigstens zu einem gewissen Grad, gehören unbedingt dazu, Freiheit zu rauben, totzuschlagen, zu betrügen, jeden beliebigen Beruf ohne weiteres auszuüben, die Pflichten gegen den Staat oder gegen seine Familie nicht zu erfüllen u. s. w. dagegen nicht. Auch bei dem freien Mitbürger darf also nicht ein jedes Können zur Handlung werden; seine Handlungsfreiheit ist innerhalb einer gewissen Sphäre beschränkt und diese Sphäre nennen wir seine Rechtssphäre. Ist diese Sphäre so gross, dass ein Volk oder der einzelne darin sein wahres Wesen ungehemmt entwickeln kann, nennen wir das Volk oder den Bürger frei. Die *Freiheit als Recht* involviert also eine relative Handlungsfreiheit[1]) und ist insofern nur eine Beschränkung des Umfanges der Freiheit als Macht oder der ungehemmten Verwirklichung eines Könnens des Subjektes.

Der Gegensatz der Freiheit ist der Zwang und nicht die Notwendigkeit, deren Gegensatz der Zufall ist. „Auch wenn jemand notwendig bestimmt ist", bemerkt Boström richtig, „kann die Freiheit doch eine seiner notwendigen Bestimmungen sein"[2]). In seinem Handeln nennen wir also einen Menschen frei, der vom fremden Einfluss möglichst unabhängig ist. Hierbei ist es wichtig zu beachten, was wir alles

[1]) Vgl. hierzu Sahlin, Om andlig frihet, S. 18 (i Upsala Univ. Årsskrift 1883).

[2]) A. a. O. S. 161. — Vgl. auch Rothe, Ethik, § 86 Anm. 2.

als fremden Einfluss bezeichnen können. Wir nennen also jemanden unfrei nicht nur, wenn er durch äusseren Zwang so und nicht anders handeln kann, sondern auch, wenn er aus Furcht vor Strafe oder überhaupt vor irgend einer Unannehmlichkeit anders handelt, als er sonst hätte handeln mögen. Der und der hätte das sicher gethan — sagen wir von jemandem, dessen Charakter wir genau zu kennen meinen — wenn er frei gewesen wäre und nicht die und die Rücksichten hätte nehmen müssen. Wir reden von Sklaven der Leidenschaft, von Sklaven der Gewohnheit, von Befangenheit durch Vorurteile, durch Unwissenheit etc [1]).

Weil es nun aber, wie gesagt, im Begriff der relativen Freiheit liegt, dass der Betreffende in jedem einzelnen Fall nur von einem gewissen Zwang frei ist, folgt, dass verschiedene eigentümliche Complicationen eintreten können. So kann z. B. jemand, in Leidenschaften gefangen, etwas machen wollen, aus Furcht vor Strafe es aber unterlassen und schliesslich, vielleicht um den Beifall eines anderen zu gewinnen, gerade das Gegenteil thun. Hierbei sind aber die drei Fälle zunächst formell zu unterscheiden, wobei er aus dem Gesichtspunkt des einen Falles in den beiden anderen unfrei ist, wenn es sich nämlich um Affekte handelt, von denen der stärkere ihn wohl von den schwächeren befreit, aber nur um ihn zu seinem Sklaven zu machen.

Nun sind aber die Affekte [2]) in der Regel nicht so gewaltsam, dass der Betreffende ganz ohne Be-

---

[1]) In dem „Mangel von Besonnenheit" sieht Wundt darum mit Recht eine innere Unfreiheit (Ethik, 2. Aufl. S. 462).

[2]) Bei jedem, auch dem stärksten Affekt handelt der Mensch wohl mit Bewusstsein, aber ohne Selbstbewusstsein, d. h. er unterscheidet nicht sein Selbst vom Triebe, sondern geht in demselben auf.

sinnung so oder so handelt, sondern z. B. die Furcht vor Strafe bringt in den meisten Fällen den in Leidenschaften Gefangenen zur Besinnung, seiner Begierde nicht zu folgen, und, wenn er dann etwas Unvernünftiges zu thun unterlässt, sagen wir, dass eine heilsame Furcht ihm *geholfen* hat, sich aus der Gewalt der Leidenschaft zu *befreien.* Möglich ist aber auch, dass er trotz der Furcht seiner Begierde nach irgend einer Lust nachgiebt, welches dann aber nicht ohne Besinnung, sondern mit einem höheren Grad von Bewusstsein geschieht.

Die Betrachtung eines solchen Falles führt uns aber über den Begriff der negativen Freiheit hinaus. Es handelt sich nämlich hier nicht nur um Abwesenheit jeder Hemmung eines Könnens des Subjektes, sondern um einen über der gegebenen Wirklichkeit hinaus mit Bewusstsein gesetzten Zweck, sei es positiv die Begierde zu befriedigen, sei es negativ der Strafe zu entgehen, d. h. — wenn wir vorläufig noch vom sittlichen Gehalt abstrahieren — eine Lustempfindung zu gewinnen oder eine Unlustempfindung zu vermeiden. Hier haben wir es also mit einer bewussten Selbstbestimmung zu etwas und — wenn diese nicht, wie die extremen Deterministen meinen, illusorisch ist — mit der Freiheit *über* etwas, d. h. mit der *positiven* Freiheit zu thun.

In der *positiven Freiheit* haben wir also das *Selbstbewusstsein* und die *Selbstbestimmung* als notwendige Momente gefunden, haben aber damit nichts über den Inhalt dieser bewussten Selbstbestimmung ausgesagt, d. h. wir haben nur die *Form* der positiven Freiheit angegeben. Setzt aber das freie Subjekt in seiner Selbstbestimmung einen Zweck, der mit dem wahren Wesen des Subjektes übereinstimmt (was darin liegt, werden wir später sehen), nennen wir diese Freiheit *real* im Gegensatz zu der blos *formalen*

Freiheit (= Wahlfreiheit). Durch unsere bisherigen Bestimmungen ergiebt es sich nun ohne weiteres, dass die positive Freiheit, welche Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung voraussetzt, nur einem persönlichen Wesen beigelegt werden kann, weil nur einem solchen bewusste Selbstbestimmung zukommt.

Die *bewusste Selbstbestimmung* ist aber die wesentliche Bestimmung dessen, was wir *Wollen* im eigentlichen Sinn nennen, und um die Frage beantworten zu können, ob es eine Willensfreiheit giebt, müssen wir uns zunächst den Process der bewussten Selbstbestimmung und damit auch den Begriff des Wollens möglichst klar machen. Wir können uns dabei, was die Grundlage betrifft, in der Hauptsache der vorzüglichen Untersuchung von Chr. Sigwart[1]) anschliessen.

Der bewusste innere Process des Wollens kann in drei Stadien zerlegt werden: 1. die Vorstellung eines künftigen Zustands; 2. die Vorstellung des Verhältnisses, worin dieser zu mir steht: a) soll ich es zum Gegenstand meines Wollens machen, b) kann ich es erreichen; 3. die Willensentscheidung.

1. *Wollen* können wir also nur, was uns in der Vorstellung bewusst geworden ist[2]). Jene Voraussetzung eines künftigen Zustandes aber kann — führt Sigwart weiter aus — durch verschiedene Sollicitationen entstehen. Sie kann durch die Begierde, von einer Unlust befreit zu werden, oder eine Lust zu gewinnen hervorgerufen werden[3]); sie kann

[1]) Der Begriff des Wollens und sein Verhältnis zum Begriff der Ursache. Tübingen 1879.

[2]) „Ein bewusstloser Wille wäre ein sich selbst aufhebender Widerspruch", bemerkt mit Recht Bockshammer, Die Freiheit des menschlichen Willens, Stuttgart 1821, S. 16.

[3]) Hierbei haben wir aber festzuhalten, dass nicht schon die Begierde und noch weniger der Trieb als Wille bezeichnet werden darf; sie sind immer nur Sollicitationen. — Es ist ein

weiter von aussen her durch Beispiele, Ratschläge, Befehle, Drohungen u. s. w. oder durch vorausgesehene Ereignisse gegeben werden.

2a. Eine derartige Vorstellung aber — und das ist von grundsätzlicher Bedeutung — kann erst durch meine Wertschätzung ein möglicher Gegenstand meines Wollens werden. Damit sind wir aber beim zweiten Stadium des eben geschilderten Processes oder bei der Überlegung, und hier handelt es sich, wie gesagt, zunächst um die Frage: soll ich? Dieses „soll ich?" ist aber nicht von vornherein ethisch zu verstehen, sondern wird es erst auf dem Grade der Entwickelung, wo der Mensch zwischen Sinnlichkeit und Vernunft zu wählen hat. Im „soll ich?" braucht zunächst nichts mehr zu liegen als das Bewusstsein, etwas thun oder lassen zu können — ob dieses Bewusstsein illusorisch ist oder nicht, ist eine spätere Frage — wie z. B. spazieren gehen oder zu Hause bleiben, eine Einladung annehmen oder absagen (wenn es sich um mehrere Möglichkeiten handelt, sind sie formell als verschiedene Fälle einzeln zu behandeln, wobei wir uns nicht durch die Schnelligkeit des Entschlusses dürfen täuschen lassen). Wenn der Mensch nun das eine oder das andere thut, kann

unleugbarer Unterschied zwischen dem unwillkürlich, d. h. ohne Selbstbewusstsein entstehenden Trieb und dem selbstbewussten Willen, ein Unterschied, der nicht nur ein quantitativer — wie die Evolutionisten meinen — sondern ein qualitativer ist. Die Triebe, die unmittelbar mit den Bedürfnissen gegeben sind und darum auch notwendig entstehen, kommen zu unserem Bewusstsein auf ganz dieselbe Weise wie jede andere Perception, d. h. sie werden zu bestimmten Vorstellungen erst dadurch, dass wir sie von anderen Empfindungen und von unserem Ich unterscheiden. Der Willensentschluss dagegen ist ein solcher nur, wenn er mit Bewusstsein gefasst ist. So kann ich dem Triebe unmittelbar ohne Selbstbewusstsein folgen oder aber die Befriedigung desselben mit Selbstbewusstsein zum Inhalt meines Willens machen oder nicht.

er es mit Bewusstsein, dieses oder jenes gewählt zu haben, thun; aber es ist darum nicht sicher, dass er auch weiss, *warum* er das eine und nicht das andere gethan hat. Dieses ist eben das Charakteristische für das, was wir *Willkür* nennen. Wir wissen, *dass* wir etwas gewollt haben, nicht aber *warum*, wir können nur sagen, dass es uns im Augenblicke so zu handeln beliebte, *warum* aber eben dieses und nicht jenes uns beliebt hat, wissen wir wieder nicht, d. h. wir können keinen zureichenden Grund, kein Motiv für unsere Handlung angeben.

Wenn aber nun der extreme Indeterminismus eben darin einen Beweis für die Willensfreiheit sehen will, ist er aus zwei Gründen im Unrecht. Erstens haben wir, weil eben das Motiv dem Subjekte unbekannt ist, nicht mit einer wirklich bewussten Selbstbestimmung und darum auch nicht mit einer positiven Freiheit oder mit einem Wollen im eigentlichen Sinne des Wortes zu thun. Zweitens ist es natürlich ganz unberechtigt, von einem Sichnichtbewusstsein eines zureichenden Grundes auf das Nichtvorhandensein eines solchen zu schliessen, ebenso unberechtigt, wie überhaupt einen Zufall zu behaupten, weil man die Ursache einer Wirkung nicht kennt.

Trotzdem wir aber, wie gesagt, hier noch nicht mit einem Wollen zu thun haben, müssen wir doch beachten, dass die Grenze zwischen dem Bewussten und dem Unbewussten fliessend ist, weil das Bewusstsein sich eben aus dem Unbewussten entwickelt, und so haben wir auch die *Genesis* des Wollens eben hier zu suchen, denn auf diesem Entwickelungsgrad erwacht der Mensch, können wir sagen, zu wirklicher Selbstbestimmung, zum Wollen im eigentlichen Sinne. Wenn wir aber, nun zu dem *wirklichen* Wollen übergehen, weiss der Mensch hier, *warum* er die Frage „soll ich?“ bejahend oder verneinend beantwortet hat.

Aber auch hier darf das „soll ich?“ noch nicht notwendig ethisch verstanden werden, sondern braucht nur die Relation zu einem absichtlich gewählten Bestimmungsgrund, zu einer Maxime auszudrücken. So kann z. B. jemand als Grundsatz aufstellen, möglichst viel Eigentum, Macht oder Ehre zu gewinnen. Ein solcher Bestimmungsgrund ist nun relativ konstant, und, wenn jemand sich also die Maxime, reich zu werden, gesetzt hat, bedeutet das „soll ich?“ im einzelnen Fall: dient dieses oder jenes dazu, dass ich reicher werde? Auf die Frage: *warum* hast du das gethan? kann der Betreffende also antworten: weil ich dadurch mein Eigentum vergrösserte. Hier ist das Motiv also dem Subjekte bewusst, und seine Wirksamkeit ist darum nicht willkürlich, sondern gewollt.

Zu bemerken ist hierbei, dass der Bestimmungsgrund oft sekundär ist, so dass jemand z. B. nach Reichtum trachtet nicht um des Reichtums willen, sondern um dadurch irgend einen Genuss zu gewinnen, und weiter giebt es hier natürlich sehr viele Modifikationen, von denen wir nur an zwei besonders wichtige erinnern, nämlich dass jemand sich den möglichst intensiven oder aber den möglichst dauerhaften Genuss als Zweck setzen kann. (Dass beides nicht zugleich zu erreichen ist, beweist eben, dass das sinnliche Gut einen Widerspruch involviert und darum für den Menschen nicht ein wirkliches Gut sein kann.)

Bei der Überlegung über das „soll ich?“ — wo der Mensch seine relative Selbständigkeit beweist teils als negativ, indem er von einer wirklichen Begierde abstrahieren kann, teils als positiv, indem er sich für die Aktualisierung der Begierde bestimmen kann – kommt für das Ergebnis, ausser der Reflektion auf das Verhältnis der gegebenen Vorstellung zur Maxime, noch in Betracht, ob ich aus dem

Gesichtspunkt des faktischen Bestimmungsgrundes die Frage richtig beurteile oder z. B. bei einer Spekulation mich verrechne.

2b. Wenn nun die Frage „soll ich?“ bejahend beantwortet ist, folgt als zweiter Teil der Überlegung die Aufgabe die Frage „kann ich?“ zu beantworten. Dabei ist es für unsere spätere Untersuchung besonders wichtig festzuhalten, dass, wenn diese Frage verneinend beantwortet wird, ich aber trotzdem unter der Voraussetzung, dass die Verhältnisse verändert werden können, einen Beschluss fassen kann. Dieses hypothetische Wollen nennen wir, wenn *die* Seite, dass die Verwirklichung nicht von uns abhängt (kein τὸ ἐφ' ἡμῖν ist), besonders hervortritt, *Wunsch,* der eben ein konditionales Wollen ist (vgl. „ich wollte“ = „ich wünsche“). Unter der Voraussetzung, dass die Willensrichtung bleibt, folgt also, sobald die Bedingungen da sind, sofort das reale Wollen.

3. Ist die Überlegung nun zu Ende, folgt der Beschluss, wenn der Mensch auf dem Standpunkt des wirklichen Wollens bleibt, wie eine Konklusion aus gegebenen Prämissen. Der Mensch erkennt die sollicitierende Vorstellung als Motiv an und drückt mit dem „ich will“ aus, dass er sich den Zweck setzt, den vorgestellten künftigen Zustand zu erreichen. Kommt er aber zu einem negativen Resultat, haben wir die richtige Bemerkung Sigwarts zu beachten, dass das *„nolle“* nicht gleich „nicht wollen“, sondern ein verneinendes wollen ist.

Der Beschluss folgt, sagten wir, als eine Konklusion aus gegebenen Prämissen, wenn nämlich der Mensch auf dem Standpunkt des wirklichen Wollens bleibt. Dieser Vorbehalt ist notwendig, weil es nicht nur möglich ist, dass die Unentschlossenheit bei der Überlegung — besonders wenn man durch die Schwierigkeiten derselben ermüdet ist — plötzlich

durch einen willkürlichen Entschluss abgebrochen wird oder aber die Wahl infolge eines guten oder bösen Triebes folgt — wobei der Mensch ja ohne Frage unter den Standpunkt der Freiheit hinabsinkt — sondern die Willkür kann sich auch *nach* abgeschlossener Überlegung geltend machen. Es ist nämlich ein psychologisches Gesetz, dass die Funktionen eines niedrigeren Entwicklungsstadiums auf einem höheren Stadium nicht gleich verschwinden, sondern sehr lange latent und gleichwie zu Potentialität herabgesetzt, fortdauern, um, so bald die Bedingungen da sind, d. h. der Mensch sich auf dem höheren Stadium nicht mehr zu halten vermag, wieder aktuell aufzutreten. So tritt auch die Willkür wieder auf, wenn der Mensch sich nicht mehr auf dem Standpunkt des eigentlichen Wollens zu halten vermag. Dies geschieht um so leichter, je unklarer das Resultat der Überlegung ist, d. h. wenn keine sichere Überzeugung über das „soll ich?“ oder das „kann ich?“ oder beides erreicht worden ist.

Weil aber nun die sinnlichen Güter alle relativ sind, und der Mensch sich also ebenso wohl die Maxime, Eigentum zu erwerben, wie die Maxime, mächtig oder geehrt zu werden, zum höchsten Bestimmungsgrund erheben kann, begegnet uns hier bei der Wahl der höchsten Maxime wieder die Willkür, und wenn jemand auch angeben kann, warum er eben reich werden will und darum auf Macht und Ehre verzichtet, indem er uns vielleicht sagt, dass er durch den Reichtum den oder den Genuss gewinnen will, ist das wieder ein sinnliches Gut, welches willkürlich gewählt ist. Auch hier ist das letzte Motiv dem Subjekte also unbekannt, und darum müssen wir sagen, dass wir auch in diesem Falle noch nicht mit einer vollkommen bewussten Selbstbestimmung zu thun haben.

Der Mensch ist aber nicht nur sinnlich, sondern seiner höheren Natur nach vernünftig und hat infolge dessen auch vernünftige Triebe, und empfindet auf einem gewissen Grade der Entwicklung diese als dem Inhalte nach von den sinnlichen verschieden. Er findet, dass es für ihn nicht nur ein sinnliches Gut giebt, sondern auch ein vernünftiges, und das vernünftige tritt hierbei als zu weiterer Entwickelung gebietend auf, wodurch die Pflichtempfindung, zu wählen, entsteht. Auf den niedrigeren Entwickelungsstadien begegnet uns wohl dieses Vernünftige noch als theilweise am Äusseren gebunden und mit sinnlichen Bestimmungen vermengt, zeigt sich aber auf einem höheren Grad als das (durch seinen eigenen Inhalt) an sich Gute oder das absolut Gute, das mit dem wahren Wesen des Menschen Übereinstimmende.

Als zwischen Vernunft und Sinnlichkeit als höchsten Bestimmungsgrund wählen könnend, nennen wir den menschlichen Willen *moralisch frei,* wodurch natürlich nichts davon gesagt ist, ob der Mensch einen solchen Willen wirklich hat oder nicht. Wenn er ihn aber hat, ist dieses nur dadurch möglich, dass er ganz so, wie er von verschiedenen sinnlichen Bestimmungsgründen abstrahieren kann, und sich dann für einen bestimmen, so auch von dem sinnlichen Gut überhaupt abstrahieren kann.

Wenn der Mensch sich nun für das Vernünftige als höchsten Bestimmungsgrund entschieden hat — es ist zu bemerken, dass das Vernünftige als an sich absolut gut eine organische Einheit ist und nicht wie das Sinnliche eine Summe verschiedener relativen Güter — dann bekommt bei der Überlegung in den einzelnen Fällen das „soll ich?“ seine ethische Bedeutung. Auf die Frage: warum hast du das gethan? kann der Mensch jetzt eine volle Antwort geben, denn er hat mit vollem Selbstbewusstsein sich für

das besimmt, was allein an sich Werth hat, für das absolut Gute [1]). Damit bethätigt er sich in seinem Wollen als realiter frei. Diese höchste Form der Freiheit nennt Sahlin die *geistliche Freiheit,* für welche die noch nur formale moralische Freiheit die unmittelbare Voraussetzung ist. Dadurch, dass der Mensch das Vernünftige gewählt hat, ist er aber nicht darin befestigt, im Gegentheil ist er immerfort der Versuchung zum sinnlichen Gut unterworfen, und so „hängt es von dem moralisch freien Willen ab, ob der Mensch bei sich seinen vernünftigen und geistlichen Willen aufrecht hält, nachdem derselbe einmal zum wirklichen Leben gekommen ist, oder ihn untergehen lässt und dadurch selbst zu seinem vorigen Gebundensein an das Sinnliche zu den sinnlichen Trieben und Begierden herabsinkt" [2]). Dieses ist aber nur ein Analogon zu dem, was wir früher konstatiert haben, nämlich dass der Mensch vom Standpunkt des sinnlichen Wollens zur Willkür herabsinken kann. Bestimmt sich übrigens der Mensch als moralisch frei für das sinnliche Gut, wählt er in der That einen willkürlichen Bestimmungsgrund. Die Folge einer solchen Entscheidung ist auch — wie Sahlin richtig bemerkt — dass er sich an das Sinnliche bindet und dadurch zu einem niedrigeren Grad der Freiheit herabsinkt. Er war nämlich moralisch frei, wird aber nach einer solchen Entscheidung nur sinnlich frei [3]). Wie wir gesehen

---

[1]) Wenn er auch nur auf dem höchsten Stadium das Vernünftige in der Form des Begriffes fasst, führt das Vernünftige doch schon als Vorstellung das Gefühl der Notwendigkeit („du sollst schlechthin") mit sich. Der Mensch fühlt, dass er nicht anders thun kann, ohne gegen sein eigenes Wesen zu handeln, ohne Unrecht zu thun.

[2]) Sahlin, Om andlig frihet, S. 32.

[3]) Ebendas. S. 31.

haben, fallen also die verschiedenen Formen und Entwicklungsstufen der Freiheit — wie Vatke mit Recht behauptet — mit denen des Willens zusammen[1]).

Wenn aber nun der Mensch bei der Überlegung das „soll ich?“ aus ethischem Gesichtspunkt bejahend beantwortet hat, müssen wir noch ein Wort über das „kann ich?“ in diesem Fall hinzufügen.

Zu einer näheren Betrachtung darüber werden wir später zurückkommen, wollen aber schon hier bemerken, dass die Worte Kant's: „Ich kann, weil ich soll“, nicht so verstanden werden dürfen, dass der Mensch, wie sein Zustand noch sein mag, in jedem Fall immer zu der Überzeugung kommt, dass er kann, was er mit Recht überzeugt ist zu sollen. Im Gegenteil kann uns das Sollen oft evident sein, aber ebenso evident, dass dieses kein τὸ ἐφ' ἡμῖν ist. Wir sehen klar ein, dass wir es aus eigener Kraft nicht thun können, und statt des Wollens entsteht also nur ein Wunsch. Bei jedem noch so hohen sittlichen Zustand des Menschen muss übrigens ein solcher Wunsch bleiben, denn der ethische Endzweck: die Vollkommenheit, wird doch in diesem Leben nie erreicht.

Habe ich nun nach abgeschlossener (oder abgebrochener) Überlegung die sollicitierende Vorstellung als Motiv anerkannt, ist der Prozess des Wollens zu

---

[1]) Die Menschliche Freiheit, Berlin 1841, S. 31 ff. — Wenn wir „Wille“ im eigentlichen Sinn nehmen, können wir auch Vatke Recht geben, dass „der Wille an und für sich und für die denkende Betrachtung von der Freiheit nicht verschieden ist“, und wenn Rothe dagegen behauptet, dass nicht der Wille, sondern das Ich frei ist (Ethik § 86 Anm. 1), ist der „Wille“ vom Ich unterschieden, ja eine leere Abstraktion, denn realiter ist er nichts anderes als *das Ich als wollend.*

Ende. Der Zweck ist gesetzt, und jetzt fängt der Prozess denselben zu verwirklichen an, der in zwei Stadien: 1. das Wählen der Mittel und 2. das Ausführen, zerfällt. Dies ist der Prozess des Handelns, der von dem rein inneren Prozess des Wollens wohl zu unterscheiden ist, wie wir die Begriffe „wollen" und „verursachen" (im gewöhnlichen äusseren Sinn) genau auseinander halten müssen. So kann z. B. meine Handlung nicht gewollte Folgen haben, teils Nebenfolgen oder sekundäre Folgen, die ich infolge mangelhafter Überlegung nicht berechnet habe, teils vielleicht in der Hauptsache selbst, entweder weil ich ungeeignete Mittel gewählt, oder weil nicht vorausgesehene Umstände eingetroffen sind. Auf der anderen Seite ist es aber zu bemerken, dass man etwas durch ein Nicht-Handeln *wollen und verursachen* kann, z. B. durch das Nicht-Verhindern eines vorausgesehenen Unglücks, das man nicht selbst angestiftet hat, aber mit einem Wort hätte verhüten können, wie wenn jemand mit einem Blinden zusammengeht und diesen sich ohne sein Wissen einem Abgrund nähern sieht, ohne ihn auf die Gefahr aufmerksam zu machen.

Nachdem wir nun den inneren Prozess des Wollens mit dessen Übergang zum Handeln uns zu vergegenwärtigen versucht und die verschiedenen Formen und Entwickelungsstufen der Freiheit kurz dargestellt haben, können wir die Frage stellen: *Was haben wir unter dem Begriff der Willensfreiheit zu verteidigen?*

Erstens haben wir die *Willens*freiheit und die *Handlungs*freiheit genau aus einander zu halten. Ob jemand etwas frei wollen kann ist eine ganz andere Frage als die, ob er den sich gesetzten Zweck er-

reichen kann. Dies ist so einleuchtend, dass wir uns nicht lange dabei aufzuhalten brauchen. Zu bemerken ist nur, dass es sich hier nur um das *reale Können* bei der *Ausführung* und nicht um die *Überzeugung etwas zu können* bei der *Überlegung* handelt. Wenn z. B. jemand beschliesst, eine Reise zu unternehmen und dann, weil er sein Geld verliert oder krank wird, dieselbe aufgeben muss, hat dieses nur mit seiner Handlungsfreiheit zu thun, denn hätte er von Anfang an kein Geld gehabt, oder wäre er krank gewesen, wäre auch nur ein Wunsch und kein Wollen entstanden. Wir haben mit der Freiheit des Willens hier zu thun, nicht mit der des Handelns, und auf der anderen Seite eigentlich auch nicht mit der Freiheit der Willkür, die wir doch gelegentlich berühren müssen.

Um die Freiheit des Willens handelt es sich also, aber um was für eine Freiheit? Natürlich nicht um die absolute Freiheit oder richtiger die absolute Selbständigkeit, denn bei dem Menschen als einem endlichen Wesen kann es — wie wir schon hervorgehoben haben — nur von einer relativen Selbständigkeit bezw. Freiheit die Rede sein. Weiter brauchen wir uns um die Verteidigung der bloss negativen Freiheit nicht viel zu kümmern, denn erstens wird sie bei dem Menschen eigentlich gar nicht bestritten, und zweitens genügt sie uns nicht, wenn die positive Freiheit geleugnet wird. Wird diese aber anerkannt, so natürlich auch jene. Wir haben es also hauptsächlich mit der positiven Freiheit auf deren verschiedenen Entwickelungsstufen zu thun.

Sehen wir jetzt auf das Verhältnis dieser verschiedenen Entwickelungsstufen: die sinnliche Freiheit, die moralische Freiheit und die reale oder geistliche Freiheit, zu einander, so finden wir, dass in den

beiden ersteren eine Wahl zwischen möglichen Bestimmungsgründen stattfindet, in der letzteren aber nicht, denn weil das Vernünftige einheitlich ist, giebt es darin nur *einen* Bestimmungsgrund. Diese Freiheit aber ist das Ziel des Menschen, das in diesem Leben nie ganz erreicht werden kann, sie gehört dem Zustand der Vollkommenheit an, dem Ziel, von dem der Apostel Paulus sagt: Nicht dass ich es schon ergriffen habe oder schon vollendet sei, ich jage ihm aber nach (Phil. 3: 12). In diesem Leben ist der Mensch, wie schon gesagt, immerfort der Versuchung zum sinnlichen Gut unterworfen und muss darum auch immer durch die Wahl seines moralisch freien Willens diese reale geistliche Freiheit verwirklichen. Gegen diese richten sich auch nicht unmittelbar die Angriffe derjenigen, welche die Freiheit des menschlichen Willens leugnen.

Wie verhalten sich aber nun die sinnliche und die moralische Freiheit zu einander? Zunächst sind sie, wie schon bemerkt, darin gleich, dass in beiden eine Wahl stattfindet, und nur die Sphäre der möglichen Bestimmungsgründe ist verschieden, indem dieselbe in der ersteren nur das Sinnliche umfasst, in der letzteren aber auch das Vernünftige. Gesteht man nun dem Menschen überhaupt eine Wahlfreiheit zwischen möglichen Bestimmungsgründen zu, kann man die moralische Freiheit aber leugnen, indem man die vernünftige Wirklichkeit in Abrede stellt und dieselbe für nur eine leere Illusion erklärt. Bei diesem Einwand von Seiten des materialistischen Naturalismns brauchen wir uns aber hier nicht aufzuhalten, denn eine solche Anschauung ist schon widerlegt, wenn wir das Dasein einer positiven Freiheit überhaupt darlegen können. Die positive Freiheit — sei es auch nur auf dem Gebiet des Sinnlichen — setzt nämlich, wie wir schon nachgewiesen haben,

Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung notwendig voraus, Bestimmungen, die nur einem vernünftigen Wesen zukommen können. Nur eine sinnliche Wirklichkeit annehmen zu wollen, einem Teil davon aber Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung beizulegen, wäre ebenso unsinnig wie z. B. zu sagen, dass alle Tiere inclusive homo sapiens sprachlos sind, einige aber, wie der Mensch, artikulierte Laute hervorbringen, durch welche sie Gedanken und Vorstellungen einander mitteilen können.

Der materialistische Naturalismus, sofern derselbe konsequent ist, leugnet darum nicht bloss die moralische Freiheit, sondern die positive Freiheit überhaupt, und die Argumente von Seiten dieser Anschauung werden uns also bei der Verteidigung der positiven Freiheit im Allgemeinen begegnen[1]).

Überblicken wir nun die wichtigsten Ansichten, welche die positive Freiheit oder die Willensfreiheit überhaupt dem Menschen absprechen, d. h. die sog. deterministischen Anschauungen, werden dieselben gewöhnlich in zwei Hauptgruppen eingeteilt, von denen die eine den Willen hauptsächlich durch äusseren Zwang bestimmt sein lässt, die andere aber mehr durch innere necessitierende Faktoren. Zur ersteren gehören diejenigen, welche von einem naturalistisch-materialistischen oder pantheistischen Standpunkt aus die Freiheit leugnen, sowie die absoluten Prädestinatianer und Fatalisten, zur letzteren die Anhänger des sog. psychologischen Determinismus.

---

[1]) Es giebt freilich noch eine Möglichkeit, die sinnliche Freiheit einzuräumen, die moralische aber zu leugnen, nämlich vom Standpunkte des sog. religiösen Determinismus aus, eine Anschauung, die wir in deren verschiedenen Modifikationen in unserem historischen Überblick kennen gelernt haben und über welche wir am Ende unserer Untersuchung noch einige Worte hinzufügen werden.

Zu dieser geläufigen Einteilung ist aber zu bemerken, dass es keine feste Grenze zwischen den beiden Gruppen giebt, weil der Unterschied zwischen Äusserem und Innerem vom realistischen Standpunkt aus ganz anders gesetzt wird, als von einer idealistischen Anschauung. Hierzu kommt, dass die erstere Ansicht mit den Thatsachen der Erfahrung so in Widerspruch gerät, dass deren Anhänger um irgend eine Art von Wollen anerkennen zu können — der ganz unwissenschaftliche Fatalismus im engeren Sinn, für den nur die äusseren *Handlungen* in Betracht kommen, geht uns bei der Frage nach der Willensfreiheit nichts an — allgemein zu irgend einer Form vom psychologischen Determinismus übergegangen sind, d. h. sie erkennen einen inneren Faktor an, wenn sie auch den äusseren stärker hervorheben oder den inneren so weit möglich als Produkt früherer äusserer Faktoren zu erklären suchen.

Die erwähnten Thatsachen der Erfahrung, welche die modernen Leugner der Freiheit gezwungen haben, diese Position einzunehmen, sind vor allem das Selbstbewusstsein oder das Ich-Bewusstsein und das Bewusstsein des Wollens. Das Letztere hat man wohl versucht als Illusion aufzufassen, es erübrigt aber zu erklären, wie eine solche Illusion entstehen kann[1]). Die krass mechanische Weltanschauung vermag nicht einmal die instinktartig zweckmässigen Handlungen einer Raupe, um sich zu verpuppen, zu

---

[1]) Es ist für diejenige Richtung der empirischen Naturwissenschaft, welche den Geist leugnet, charakteristisch, dass sie immer als unwissenschaftlich bei den Anhängern einer entgegengesetzten Anschauung rügt, was sie selbst sich ohne weiteres erlaubt. Wenn sie also ein neues Faktum konstatiert, das nicht aus den bekannten Naturkräften und deren Gesetze erklärt werden kann, so nimmt sie — und mit Recht — eine

erklären[1]), noch weniger aber eine Erklärung zu geben, wenn es sich um bewusst zweckmässige Funktionen handelt. Die „von der Sphäre der Physik auf das Gebiet des Geistes und auf die Wechselwirkung des Denkens und Wollens übertragene Weltansicht" (Chalybäus) kann die psychischen Erscheinungen nie erklären, sondern nur leugnen. Möchten wir auch anerkennen, dass Gehirnschwingungen objektiv zweckmässige Handlungen zustande bringen können, wie wollen wir von diesem Standpunkt aus das Bewusstsein von einem Setzen des Zweckes und das Wissen von der Zweckmässigkeit des Mittels erklären? Ja, wie wollen wir überhaupt bei dem *l'homme machine* eines *La Mettrie* — nach welchem alles Handeln nur das Resultat der von aussen auf die „Seele" wirkenden Ursachen ist — das thatsächliche Dasein eines Bewusstseins erklären? Wäre das möglich, müssten wir uns auch eine andere Maschine mit Bewusstsein vorstellen können oder aber die Maschinen in Maschinen ohne Bewusstsein und Maschinen mit Bewusstsein einteilen, was ein ähnlicher Unsinn wäre, wie nach

---

neue Naturkraft an oder korrigiert die bisherige Auffassung von einem Naturgesetz; wenn die Geisteswissenschaften aber nach demselben Princip handeln und infolge der Thatsache z. B. der Identität des Ich-Bewusstseins auf das Dasein der Seele schliesst, heisst es, dass sie phantastische Hypothesen aufstellen.

[1]) Dies gelingt nicht einmal dem grossen Scharfsinn eines Darwin. Er ist freilich zu grosser Beobachter, um das, was wir Instinkte der Thiere nennen, übersehen zu können, sagt aber, wie bekannt, dass wir nicht sicher sein können, ob sie dieses nicht durch Erfahrung erwerben oder von ihren Eltern erlernen. Diese beiden Möglichkeiten sind aber offenbar ausgeschlossen, wenn wir z. B. an die Raupe oder die Henne denken, welche, wenn auch künstlich ausgebrütet, doch ganz zweckmässig ihre eigenen Eier auszubrüten weiss.

unserem vorigen Beispiel zu sagen, dass alle Tiere stumm sind, einige aber etc. (vergl. S. 85).

Mit der Lehre von den sog. Begleiterscheinungen, wodurch man das Psychische los zu werden hoffte kommt man auch nicht durch, denn entweder sind sie ursachlos (und wirkungslos), d. h. nach den Prinzipien der mechanischen Anschauung selbst unmöglich oder sind sie durch mechanische Einwirkung materieller Ursachen hervorgerufen, was teils gegen das Gesetz von der Aequivalenz der Ursache und der Wirkung verstösst[1]), teils mit dem thatsächlichen Verlauf, wie die Erfahruug uns lehrt, im offenbaren Widerspruch steht. Wenn jemand uns eine wichtige Nachricht bringt — sei sie erfreulicher oder betrübender Art — welche uns etwas zu beschliessen und zu thun veranlasst, sind es doch offenbar nicht die Schallwellen als solche, welche verschiedene Stimmungen bei uns hervorrufen, indem sie unser Ohr affizieren, Nervenströme auslösen, physikalische und chemische Prozesse im Gehirn bewirken, welche wieder durch die motorischen Nerven gewisse Muskeln kontrahieren. Diese Anschauung ist vollständig unhaltbar, denn nur wenn ich weiss, was jene Schallwellen bedeuten und ich Veranlassung habe, die Nachricht für begründet zu halten, können sie Einfluss auf mich ausüben. Verstehe ich die Sprache aber nicht, oder glaube ich nicht an die Worte des betreffenden Überbringers der Nachricht, üben dieselben Schallwellen, keine oder eine ganz andere Wirkung auf mich aus. Die Schallwellen als solche sind also nur Träger von Gedanken und Vorstellungen und dasselbe gilt von meinen receptiven Sinnesorganen. Habe ich dann meinen Beschluss

[1]) Vgl. über diese Theorie von den Begleiterscheinungen die treffenden und geistreichen Bemerkungen von Viktor Rydberg: Den mekaniska världsteorien (Varia S. 82 ff.).

gefasst, sind die Sprachlaute, die ich etwa hervorvorbringe, die Worte, welche ich etwa schreibe, wieder nur Träger meiner Gedanken und Vorstellungen. Das Psychische ist also in beiden Fällen das Primäre.

Das Ich kann für den materialistischen Naturalismus nicht existieren. Die Vorstellungen sind nur an die Gehirnmaterie mit deren beständigen Stoffwechsel gebunden. Wie steht das nun — um noch einen Gesichtspunkt hervorzuheben — mit der doch unleugbaren Thatsache der Erinnerung zusammen? Auch angenommen, dass man mit dieser Theorie die Reproduktionen früherer Vorstellungen erklären könnte, wie erklärt man das *Wiedererkennen* dieser reproduzierten Vorstellungen, wenn kein Ich da ist, das sie als früher schon im Bewusstsein daseiend wiedererkennt? Der reine Materialismus ist also in der That wissenschaftlich unhaltbar, er ist, wie Paul du Bois-Reymond mit Recht sagt, „eine bäurisch-naive Weltanschauung, die heute nur zu erwähnen ist, weil ihr eine gewisse historische Bedeutung zukommt“[1]).

Ebenso wenig wie dem Naturalismus in dessen verschiedenen Formen gelingt es dem Pantheismus das Ich-Bewusstsein und das Bewusstsein des Wollens zu erklären. Nehmen wir mit Spencer an, dass das Ich nichts anderes sei als ein Agregat von Gefühlen und Ideen, oder sagen wir mit Spinoza, dass die endliche Persönlichkeit nur ein Modus der unendlichen Substanz, der natura naturans, ist und jeder Selbständigkeit entbehrt — von welcher Anschauung mit deren Consequenzen selbst der idealistische Pantheismus eines Hegel, dem das In-

[1]) Über die Grundlagen der Erkenntnis in den exakten Wissenschaften, S. 72.

dividium doch nur ein Modus des Weltgeistes wird, trotz verschiedener Ansätze sich nicht hat freimachen können — könnte auch niemals ein Ich-Bewusstsein entstehen. Wir würden unter dem Gesetz der physisch notwendigen Causalität nie zum Selbstbewusstsein kommen können, sondern bewusstlos mit dem grossen Weltstrom weiter treiben, denn nicht einmal des Wechsels der Dinge könnten wir uns bewusst werden. Und doch ist das Ich-Bewusstsein eine unleugbare Thatsache der Erfahrung, welche unmöglich als Illusion erklärt werden kann. Wir die wir in einem Augenblick diese Gefühle und Ideen haben, im anderen andere, sind uns doch mitten unter dem Wechsel äusserer Erscheinungen und innerer Zustände bewusst, mit uns selbst identisch zu sein. Wie ist nun dies erklärbar? Nur dadurch, dass es etwas in uns giebt, was nicht zu diesen Erscheinungen gehört noch unter den Gesetzen derselben steht, sondern eine relative Selbständigkeit hat[1]).

Jene Deterministen nehmen darum mit Vorliebe, wie Spinoza, ihre Beispiele um die Freiheit als Illusion zu erklären aus der unbewussten Natur. Die Flagge, sagen sie, scheint sich frei zu bewegen, wird aber vom Winde bewegt. Hier haben wir es also mit der rein negativen Freiheit zu thun. Die Flagge hat kein Bewuss sein und die Reflexion wird vom Beschauer gemacht (vergl. S. 69). Oder: Hätte der fallende Stein Bewusstsein, würde er sich gleichfalls für frei und sein Fallen für das Ergebnis eines undeterminierten Entschlusses halten. Das erübrigt aber zu beweisen, und wir haben allen Grund es zu bezweifeln, denn, wenn wir von einer Bergspitze herabstürzen, halten wir unser Fallen nicht für ein

[1]) Vgl. Bockshammer a. a O. S. 31.

solches Ergebnis. Unsere Gegner können nun freilich das Beispiel ein wenig verbessern, wenn sie sagen, dass man annehmen soll, dass der Stein eben *im* Fallen und nicht vor demselben zum Bewusstsein erwacht. Aber auch das hilft in der That nicht. Wenn der Mensch als Kind zum Bewusstsein erwacht und sich in das Leben hineinversetzt findet, hält er nicht, wenn er darüber reflektiert, die Thatsache seines Lebens, seines Zuwachsens u. s. w. für das Resultat eines undeterminierten Entschlusses.

Das Ich-Bewusstsein ist also, wie wir gesehen haben, die unleugbare Thatsache, welche es unmöglich macht, die praktische Wirksamkeit des Menschen als schlechthin durch *äussere* Ursachen determiniert zu erklären. Auf eine solche Erklärung verzichten die Freiheitsleugner unserer Zeit auch im allgemeinen, und auch der sog. *intellektualistische Determinismus*, der sich einer klassischen Abstammung rühmen kann, nämlich von den bekannten Worten des Sokrates: Wer das Rechte kennt, thut es, hat nach Leibniz kaum einen einzigen konsequenten Anhänger. Gegen die Behauptung des Sokrates, mit dem auch Plato in der Hauptsache übereinstimmte[1]), dass niemand freiwillig sündigt, sondern nur aus Unwissenheit oder Irrtum, hat, wie bekannt, schon Aristoteles entgegnet, dass — wenn es sich um Sündigen handelt — beides doch schliesslich selbstverschuldet ist (vgl. Eth. Nic. III, 7). Ohne den Willen würden wir überhaupt zu keiner Erkenntnis kommen, denn wir müssen eben etwas wissen wollen[2]). Schliesslich ist

[1]) Bei ihm ist freilich das Wissen, die Erkenntnis, durch das präexistente Leben bedingt.

[2]) Scholten versucht freilich die entgegengesetzte Anschauung noch aus dem Gesichtspunkt der Entwickelung zu

unser Wissen ja abstrakt, und jene Anschauung wäre nur unter der Voraussetzung eines konkreten Wissens haltbar; widerlegt wird sie ja auch durch die allgemein bekannte Erfahrungsthatsache, welche in den berühmten Worten (der Medea): video meliora proboque, deteriora sequor, zum Ausdrucke gekommen ist.

Wie gesagt, ist es aber weder durch nur äussere oder — wie in der eben besprochenen Anschauung — durch nur innere Ursachen die Leugner der Freiheit in unserer Zeit den Willen determiniert sein lassen, sondern sie betrachten vielmehr den Willensentschluss als eine Resultante äusserer und innerer in verschiedenen Richtungen wirksamen Kräfte. Weil sie nun weiter meinen, dass die inneren Kräfte ganz denselben mechanischen Gesetzen folgen, so kann — wenn man die Stärke der verschiedenen

---

verteidigen, und gegen das Beispiel de Groots, dass der Schüler, dem man die Auflösung (des pythagoräischen Lehrsatzes) zeigen und die wissenschaftliche Frage klar machen will, Auge und Ohr verschliessen, davon laufen und schreien könne", wendet er ein, dass man sich fragen muss, warum der Schüler nicht hören will. Die einzig mögliche Antwort auf diese Frage muss nach ihm lauten: „weil er noch zu wenig entwickelt ist, um auf den Unterricht Wert zu legen" (Der freie Wille, übers. Manchot, S. 124). Wie soll er nun aber dahin kommen? Doch nicht ohne Unterricht. Wenn er aber auch in älteren Jahren auf den Unterricht keinen Wert legt, sondern davonläuft und schreit? So muss er, nach der Anschauung Scholtens, durch Unterricht geistlich mehr entwickelt werden. Nun will er aber nicht unterrichtet werden, weil er noch keinen Wert darauf legt, kann aber keinen Werth darauf legen, weil er nicht genug entwickelt ist u. s. w. Wie kommen wir aus diesem Cirkel hinaus?

Kräfte kennt — diese Resultante nach ihnen nicht nur im einzelnen Fall, sondern in allen Fällen immer mit mathematischer Genauigkeit berechnet werden.

Damit sind wir bei dem sog. *psychologischen Determinismus,* der in verschiedenen Modificationen, mit stärkerer Hervorhebung bald der inneren, bald der äusseren Faktoren, aber immer mit demselben eben angegebenen Grundgedanken, in unserer Zeit immer mehr Anhänger zu gewinnen scheint. Es sind darum auch diese Leugner der Freiheit des menschlichen Willens, welche unser Hauptinteresse in Anspruch nehmen, und die wichtigste Aufgabe bei der Apologie der christlichen bezw. lutherischen Lehre vom freien Willen — die für die Dogmatik nicht weniger als für die Ethik von grösster, Bedeutung ist — muss darum in unserer Zeit darin bestehen, die Einwürfe von Seiten dieser Richtung gegen die Beweise, welche für die Freiheit des Willens aufgestellt worden sind, sowie ihre positiven Argumente für die Unfreiheit des Willens genau zu prüfen bezw. widerlegen und wenn möglich auf neue Thatsachen, welche die Freiheit des Willens beweisen, aufmerksam zu machen.

Bei dieser Prüfung könnte man nun die verschiedenen Richtungen der betreffenden Anschauung einzeln behandeln und dieselben entweder rein historisch oder nach den verschiedenen philosophischen Grundanschauungen gruppieren. Weil aber in der Hauptsache dieselben Argumente, wenn auch etwas anders gefärbt, je nach der Weltanschauung im ganzen, uns bei Repräsentanten der verschiedensten philosophischen Richtungen begegnen, würde diese Methode allzu viele Wiederholungen veranlassen, und wir halten es darum für geeigneter, unsere Dar-

stellung nach den Hauptargumenten pro et contra einzuteilen und beginnen mit dem schon berührten

1.

Argument aus dem Ich-Bewusstsein und dem Bewusstsein des Wollens.

Das Argument aus der Thatsache des Ich-Bewusstseins ist, wie wir gesehen haben, von eminenter Bedeutung, wenn es gilt die Unhaltbarkeit des Naturalismus und des Pantheismus nachzuweisen. Genügt es uns nun auch gegen diejenigen, welche wohl die Thatsache dieses Bewusstseins einräumen wollen aber trotzdem die Freiheit des Willens als eine Illusion erklären?

Bekanntlich hat Schopenhauer die Frage: Lässt die Freiheit des menschlichen Willens sich aus dem Selbstbewusstsein beweisen? verneinend beantwortet. Das Selbstbewusstsein sagt uns nach ihm wohl, dass wir thun können, was wir wollen, und weil wir nun thatsächlich bald das eine, bald das andere thun können, weil wir bald das eine, bald das andere wollen, macht man die unberechtigte Schlussfolge, dass wir in einem gegebenen Fall sowohl A wie Non-A *wollen* können[1]).

Schopenhauer giebt hier die Hauptsache zu: dass im Selbstbewusstsein das Bewusstsein der Selbstwirksamkeit oder des Wollens mit eingeschlossen ist. Dass er aber trotzdem die Freiheit des Willens bestreitet, beruht darauf, dass er den falschen Freiheitsbegriff des Indifferentismus vor Augen hat, zu dem wir bald zurückkommen werden. Wir sind uns selbst als wollend bewusst, dies räumt

[1]) Vgl. Freiheit des Willens (Reclam), S. 402.

Schopenhauer, wie gesagt, ein. Wir sind uns aber eben das oder das Bestimmte wollend bewusst, und die Frage, ob wir anders *wollen* können, ist für Schopenhauer selbstverständlich dasselbe wie die Frage, ob wir anders *sein* können. In dieser Auffassung der Fragestellung liegt auch eine tiefe Wahrheit, welche wir im Folgenden Gelegenheit bekommen werden, näher zu beleuchten. Vorläufig wollen wir nur bemerken, dass wir wenigstens *wünschen* können, anders zu werden und anders zu wollen.

Wenn aber das Bewusstsein des Wollens im Ich-Bewusstsein mit eingeschlossen ist, was auch die Leugner der Freiheit mit Schopenhauer anerkennen, haben wir zunächst zu analysieren, was in diesem Bewusstsein des Wollens liegt. Dabei können wir an unsere Darlegung des inneren Processes des Wollens anknüpften und uns vergegenwärtigen, dass der erste Moment in diesem Process die Vorstellung eines künftigen Zustandes ist. Diese Vorstellung ist die *Sollicitation*. Darnach folgt die Überlegung, ob dieser vorgestellte Zustand ein Gut für mich ist oder nicht, d. h. die *Wertschätzung* desselben. Komme ich dabei zu einem bejahenden Resultat, erkenne ich die sollicitierende Vorstellung als *Motiv* für mich an. Dann folgt schliesslich der Entschluss, der — wie wir gesehen haben — je nach der Aussicht den vorgestellten Zustand zu erreichen kategorisch oder hypothetisch werden kann. Durch den Entschluss setze ich mir den vorgestellten Zustand als *Zweck*.

Ohne diese Momente kommt kein Willensentschluss zu Stande; es giebt immer eine sollicitierende Vorstellung, welche als Motiv anerkannt und als Zweck gesetzt wird. *Es giebt* — das ist hier für uns die Hauptsache — *keinen Willen ohne Motiv*. Dieses leugnet aber eigentlich sowohl der extreme Determinismus wie der extreme Indeterminismus.

Der extreme Determinismus leugnet es, weil er den Willensentschluss, das Zwecksetzen, *notwendige* Folge der Sollicitation sein lässt. Er kann wohl von Motiven reden, fasst aber diese als necessitierend auf, wodurch sie in der That aufhören, Motive in dem eben angegebenen Sinne zu sein und richtiger als zwingende Sollicitationen bezeichnet werden müssen. Das ist eben der Grundfehler des Determinismus, dass er die Kräfte (äussere und innere), welche zu einem Entschluss treiben, als mit den Naturkräften analog auffasst und vergisst, dass der Wille einen ideellen Grund hat, der erst die Sollicitationen zu Motiven macht. Der wollende Mensch unterscheidet sich von seinen sollicitierenden Vorstellungen und setzt sich einen Zweck. Auch die stärkste Sollicitation wirkt nicht auf den wollenden Menschen als eine physische Kraft, sondern ihre Wirkung ist immer davon abhängig, ob ich dieselbe als Motiv anerkenne oder nicht, und dieses hängt wieder bei dem eigentlichen Wollen — und nur davon ist hier die Rede — von meinem Bestimmungsgrund ab, der freilich, wenn sinnlich, willkürlich gewählt ist, aber doch nicht von der betreffenden Sollicitation abhängig. *Der Determinismus, insofern er das Motiv in dem von uns angegebenen Sinn leugnet, leugnet also nicht nur die Freiheit des Willens, sondern streng genommen den Willen selbst* und setzt den Menschen zu einer sei es auch quasipsychischen Maschine herab.

Wenden wir uns nun zu dem extremen Indeterminismus, welcher die absolute *libertas aequilibrii* oder *indifferentiae* lehrt. „Man denkt sich den freien Willen als ein Vermögen, welches in dem eigentlichen Princip seines Wirkens gegen alle Beweggründe auf jedem Punkt schlechthin unbestimmt ist“ [1]), oder

[1]) So beschreibt Jul. Müller (Lehre v. d. Sünde, 3. Aufl., II, S. 50 ff.) diese Vorstellung vom freien Willen, welche er energisch abweist.

man definiert mit J. H. Fichte den Willen nach dieser Vorstellung als „schlechthin bestimmungsloses, zufällig sich entscheidendes aequilibrium“ [1]. *Schlechthin* bestimmungslos, d. h. nicht nur durch äussere Ursachen, sondern auch durch das eigene Wesen des Menschen, durch seinen gegenwärtigen Zustand oder durch irgend einen inneren Bestimmungsgrund[2]. Nicht weil der Mensch die sollicitierende Vorstellung nach irgend einem Bestimmungsgrund für ein Gut für sich hält und dieselbe darum als Motiv anerkennt, entschliesst er sich nach dieser Meinung, dieselbe sich als Zweck zu setzen, sondern lediglich, weil er will, oder richtiger, weil es ihm zufällig so beliebt. Diese sog. Freiheit hat aber nichts mit dem Wollen im eigentlichen Sinn zu thun, sondern mit der Willkür, und wir wiederholen dagegen unsere frühere Bemerkung, dass es unberechtigt ist, vom Unbewusstsein eines Grundes auf das Nichtvorhandensein eines solchen zu schliessen.

Diese extreme pelagianisierende Auffassung der Willensfreiheit ist es den Gegnern jeder Willensfreiheit leicht in absurdum zu treiben. Ist der Wille in diesem Sinn frei, hätte die Pädagogik keinen Sinn, hebt Herbart mit Recht hervor, und es wäre nicht die geringste Unwahrscheinlichkeit, dass der beprüfte Biedermann mit einmal zu betrügen anfängt. „Freundschaft, Vertrauen u. s. w. sind nur Seifenblasen, welche, wie schön sie auch glänzen und in Farben spielen mögen, in der nächsten Minute zerspringen und eine widerliche Gestalt annehmen können“ [3], denn dem ausgebildeten Charakter kann man von diesem Standpunkt aus — wie oft bemerkt

---

[1]) Beiträge z. n. Philosophie, 2. Aufl., S. 241.
[2]) Vgl. Zeller, Theol. Jahrb. 1846, S. 388 u. 394.
[3]) Beneke, System d. prakt. Philos., S. 543.

worden ist — keine Bedeutung beilegen[1]). Das Unhaltbare jener Anschauung, das fast allgemein anerkannt worden ist, brauchen wir hier nicht näher zu beleuchten[2]), es genügt uns, festzustellen, dass der extreme Indeterminismus aus Eifer, das absolute Gegenteil der Anschauung des Determinismus zu behaupten, und aus Angst, bei der Anerkennung des Motivs einen irgendwie determinierten Willen zu bekommen, ebenso gut wie der extreme Determinismus das Motiv und insofern auch das Wollen im eigentlichen Sinne leugnet, wofür er die „grundlose" Willkür einsetzt. Ganz treffend bezeichnet darum v. Oettingen den Indifferentismus oder (extremen) Indeterminismus als „die pathologische Kehrseite des Determinismus"[3]).

---

[1]) „Ein freies Wesen", sagt Riehl von diesem Gesichtspunkt aus, „kann keinen Charakter haben". Kritizismus B. II, S. 251. Vgl. Høffding, Ethik, 2. Aufl. S. 94.

[2]) Ausser auf Schopenhauer, der in seiner oben citierten Schrift die schärfste Kritik über das liberum arbitrium indifferentiae gegeben hat (wodurch er freilich meinte, die Willensfreiheit selbst als eine Chimäre dargelegt zu haben), verweisen wir auf die in diesem Punkt ausgezeichnete Abhandlung von W. Meyer, Die Wahlfreiheit des Willens (Theol. Stud. u. Krit. 1885, S. 67 ff.), wo er zu voller Evidenz nachweist, dass die Auffassung des Indifferentismus unhaltbar ist und jede Verantwortlichkeit vernichten würde. Schon deshalb ist diese Anschauung unhaltbar, führt er unter anderen Argumenten aus, weil der Wille nicht das gute wählen könnte, weil es gut ist, denn das würde voraussetzen, dass der Wille schon gut wäre, und auch nicht ohne Rücksicht darauf, dass es gut ist, denn dann wäre es nicht mehr eine sittliche That (vgl. a. a. O. S. 86 ff.) — Dass Dunckmann in seiner neulich erschienenen Abhandlung „Das Problem der Freiheit etc." noch das aequilibrium arbitrii verteidigen will (ebendas. S. 9), beruht zum grössten Teil auf der Ungenauigkeit seiner Terminologie, denn in der That verwirft auch er diese Anschauung in ihrer konsequenten Form (vgl. ebendas. S. 47).

[3]) Lutherische Dogmatik B. I S. 181.

Versuchen wir jetzt, nachdem wir die Lehre von der libertas aequilibrii abgewiesen haben, die Meinungsverschiedenheit zwischen dem sog. Determinismus und dem sog. Indeterminismus, der ein wirkliches Wollen nach Motiven anerkennt, zu fixieren, haben wir zunächst festzustellen, dass es sich natürlich nicht um die Handlungen handelt, welche alle vom Willen des Subjektes und eventuell zustossenden äusseren Umständen determiniert sind. Bei der *Willens*freiheit negieren wir den Zwang nicht bei der Bethätigung, sondern bei der Entstehung des Willens. Weiter handelt es sich nicht um den Willensentschluss, der beim eigentlichen Wollen auch nach unserer Ansicht durch die Überlegung determiniert ist, sondern es handelt sich in letzter Instanz vom Wählen des obersten Bestimmungsgrundes. Dieser ist nach der Ansicht unserer Gegner dem Menschen in jedem einzelnen Fall entweder rein von aussen oder als Produkt äusserer Sollicitationen und der einmal so oder so gearteten Natur oder des so und so ausgebildeten Charakters mit Notwendigkeit gegeben, und der sog. Wille fungiert dann rein mechanisch. Aber auch nach unserer Ansicht ist der Bestimmungsgrund nichts Zufälliges, was keinen Grund hat, sondern durch den Menschen selbst, aber — und hier ist das punctum saliens — ohne irgend welche Nöthigung gesetzt. Der Determinismus kennt nur einen Kausalzusammenhang der vom eigentlichen Ich des Subjektes unabhängigen Faktoren (wenn diese auch Motive genannt werden); der Indeterminismus lehrt dagegen, dass die Sollicitationen erst infolge des vom Menschen gesetzten Bestimmungsgrundes für ihn „Motive“ werden. Für den selbstbewussten, im eigentlichen Sinn wollenden Menschen giebt es nur solche Motive, die er selbst als Motive anerkennt — die stärkste Sollicitation, z. B. die Drohung mit

dem Tode, braucht aber nicht als Motiv anerkannt zu werden — und ob er dies thut oder nicht, hängt in letzter Instanz von nichts ausser ihm selbst ab. Der Gegensatz: Indeterminismus und Determinismus ist darum keine wirkliche contradiktorische Opposition, wenn man nicht die Worte „von aussen", „durch etwas anderes als den Menschen selbst" oder dergleichen hinzufügt. Wir halten darum die leider so geläufigen Bezeichnungen Determinismus und Indeterminismus für inadaequat und die eigentliche Streitfrage in hohem Grade verwirrend[1]), und werden im Folgenden die Bezeichnungen *Heterodeterminismus* und *Autodeterminismus* brauchen, welche die von uns dargestellten Ansichten richtiger bezeichnen, wenn auch darüber gestritten werden kann, wo das *auto* aufhört und das *heteron* anfängt, was aber eben untersucht werden muss.

Der Haupteinwand, den unsere Gegner auf Grund unserer bisherigen Darstellung gegen uns erheben werden, ist ohne Zweifel derjenige, dass wir durch unsere Definition vom Willen schon das Demonstrandum: die Willensfreiheit, vorausgesetzt haben. Dies ist auch insofern richtig, als es nach unserer Ansicht keinen Willen ohne Wahlfreiheit giebt; diese ist nämlich nur die Form des Willens, und die Wahlfreiheit des Willens zu leugnen ist darum dasselbe, wie den Willen selbst im eigentlichen Sinn zu leugnen; wir haben aber damit keinen Beweis geben wollen, denn das Dasein eines Willens in diesem eigentlichen Sinn kann natürlich in Frage gestellt werden, und wir haben nur die Streitfrage präcisieren wollen.

---

[1]) Darauf macht auch Witte in seiner gründlichen Untersuchung „Über Freiheit des Willens" Bonn 1882, S. 84 ff., aufmerksam.

Das Bewusstsein des Wollens fanden wir im Ich-Bewusstsein mit eingeschlossen. Muss aber dieser Wille auch autodeterministisch gefasst werden, oder ist diese Anschauung des Willens durch Illusion entstanden? *Giebt es einen Willen im eigentlichen Sinn?* So können wir also nunmehr unsere Frage nach der Willensfreiheit formulieren.

Zuerst ein paar Worte über die sog. Beweise für den freien Willen durch Versuche und die Kritik darüber. Schon Bossuet[1]) meinte ein Argument für den freien Willen darin zu finden, dass man jemanden fragen könnte, soll ich das oder das thun? und nachdem man die Antwort bekommen, das gerade Gegenteil thun könnte. Dies ist in der That sehr oberflächlich, denn würde erstens, wenn ich mich z. B. erheben wollte — weil ich still sitzen sollte — und das durch physische Gründe plötzlich nicht konnte, dies etwas gegen die Willensfreiheit beweisen? Hier haben wir es wieder mit einer Vermischung von Willensfreiheit und Handlungsfreiheit zu thun. Wenn wir aber davon absehen, ist weiter — und das ist die Hauptsache — mein Wollen hier rein sekundär und von meinem Wollen meine Willensfreiheit (hier aber richtiger: Willkür) zu beweisen, bedingt, was auch mit Recht von heterodeterministischer Seite eingewendet wird. Zu bemerken ist aber, dass das Wollen, meine Freiheit zu beweisen, nicht in heterodeterministischem Sinn durch z. B. die vorangegangene Unterhaltung über die Freiheit bedingt ist, d. h. diese ist nicht die zwingende Ursache jenes, sondern der Grund dazu bin lediglich ich selber, der ich mir den Zweck, etwas zu beweisen, gesetzt habe und dafür dieses — mag sein unkluge — Mittel gewählt.

---

[1]) Traité du libre arbitre 2 ch.

Dass durch derartige Argumente — zu welchen auch der berühmte Esel Buridans, dessen Monografie wir hier nicht erweitern wollen, gehört — nichts bewiesen werden kann, hat man doch längst eingesehen, und wir brauchen uns darum dabei nicht länger aufzuhalten. Bedeutung haben sie nur als Ausdrücke für das *Bewusstsein des freien Willens,* und das thatsächliche Vorhandensein dieses Bewusstseins ist ein Argument von grösster Bedeutung. „Selbst der Begriff der Wahlfreiheit", sagt Hoekstra, „könnte ohne die Sache nicht entstehen"[1]). Dieses ist vollkommen richtig, und die einzige Möglichkeit wäre, dass die Freiheit nicht in uns, sondern in Gott zu suchen wäre, was auch insofern richtig ist, als unsere Freiheit, unsere relative Selbständigkeit, in der absoluten Selbständigkeit Gottes ihren Grund hat. Wenn aber Scholten gegen dieses Argument nun einzuwenden hat, dass das Dasein eines Begriffes oder einer Idee nichts für das Dasein einer Sache beweist[2]), ist dieses ein Einwand, der von einem Heterodeterministen, der auf den Kausalzusammenhang so streng zu halten vorgiebt, eine Inkonsequenz. Der Satz *ex nihilo nihil* fordert wenigstens, dass, wenn man die Idee der Wahlfreiheit als Thatsache einräumt, die Sache aber leugnet, man die Entstehung jener Idee erklären muss.

Dieses zu thun ist auch eine Hauptaufgabe, welche die Heterodeterministen und unter ihnen Scholten sich gestellt haben. Dabei hat man natürlich vor allem versucht, die Idee der Wahlfreiheit in ihrer höchsten Form, d. h. als moralisch, für eine leere Illusion zu erklären und damit also zugleich

---

[1]) Vgl. Hoekstra, Vrijheid in verband met zelfbewustheid, zedelijkheid en zonde, S. 138 f.

[2]) Der freie Wille (übers. Manchot), S. 111.

die Beweise aus den sittlichen Bewusstseinsthatsachen als Trugschlüsse hinzustellen.

Es ist das grosse Verdienst Kants, in seiner Untersuchung über den Pflichtbegriff zur vollen Evidenz bewiesen zu haben, dass die Sittlichkeit als ein unbedingtes Sollen, ein kategorischer Imperativ, für den Menschen da ist. Freilich will schon Schleiermacher das Sittengesetz nicht in diesem Unterschied vom Naturgesetz anerkennen und sieht in der Unsittlichkeit nur eine Abnormität oder Krankheit oder wenigstens eine damit analoge Erscheinung. Dieses hat aber seinen Grund darin, dass er den Parallelismus zwischen Vernunft und Natur derart betont, dass er den wesentlichen Unterschied übersieht. Es ist derselbe Gedanke von der Unsittlichkeit als einem vollständigen Analogon zur physischen Missbildung oder Krankheit, welcher uns so oft in der heterodeterministischen Anschauungsweise begegnet, zur thatlosen Resignation über unsere eigene Unvollkommenheit mahnt und die Verantwortlichkeit aufheben will, weil das Verbrechen nur die notwendige Folge einer moralischen Krankheit ist (Lombroso).

Wäre es nun wirklich so, was wäre dann das thatsächliche Pflichtbewusstsein? Ganz abgesehen davon, dass dessen Entstehung durchaus unbegreiflich wäre, würde es uns eigentlich nicht sagen, was *wir* thun sollen, sondern höchstens, was ein vollkommener Mensch in diesem Falle thun würde, weil wir aber nicht vollkommen sind, würde es uns zugleich damit trösten, dass wir in Betracht z. B. unserer bösen Gewohnheiten nur verpflichtet sind, keine gröberen Laster als diejenigen, wozu unsere Natur uns nun einmal zwingt, zu begehen. Es gäbe also kein „Du sollst schlechthin!“ und wir würden dann mit gutem Gewissen oder wenigstens mit Re-

signation unsere ganz bewussten „kleinen“ Sünden begehen können, wenn sie nur mit unserem sittlichen Zustand im ganzen einigermassen proportional sind. Ist dies aber wirklich der Fall? Sagen wir uns: freilich hätte ein vollkommener Mensch anders gehandelt, ich aber habe nach meinem Grad der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit so gehandelt wie ich gehandelt habe, und alles ist also in seiner Ordnung? Nein. Wäre es so, würde es nicht die Bewusstseinsthatsachen geben können, welche wir Verantwortlichkeitsgefühl, Schuldbewusstsein und Reue nennen. Diese Thatsachen, die Reaktionen des sittlichen Bewusstseins gegen das unsittliche Wollen und Handeln, sind auch den Heterodeterministen sehr unbequem, und sie suchen darum dieselben als Illusionen oder sogar als unsittliche Vorstellungen zu erklären. Also zuerst

2.

Das Verantwortlichkeitsgefühl.

Was liegt nun im Verantwortlichkeitsgefühl?

Zunächst unleugbar das Bewusstsein, dass die That, für welche ich mich verantwortlich fühle, *meine* That ist. Dieses setzt wieder das schon hervorgehobene Bewusstsein von der Identität des Ich voraus. Ich, der ich mich jetzt für eine begangene That verantwortlich fühle, muss doch notwendig das Bewusstsein haben, dasselbe Ich zu sein, welches damals die That begangen hat. Darin liegt aber weiter, dass ich mir bewusst bin, mich für diese That — sei sie durch ein positives Handeln oder durch ein Unterlassen zu handeln, bezw. die Folgen meines Handelns oder Unterlassens genau zu überlegen verursacht — mit Bewusstsein bestimmt zu

haben, d. h. dieselbe *gewollt* zu haben. Dieses ist die Auffassung des Autodeterminismus. Scholten, welcher erst die Verantwortung als „das sich selbst Antwort geben auf die Frage, ob unsere Handlungen die Prüfung des von der Vernunft anerkannten Sittengesetzes bestehen können“ richtig definiert, behauptet, dass der Indeterminist die wirkliche Verantwortlichkeit wegnimmt. Warum? Weil — und hier kommt die zweite Definition der Verantwortlichkeit — „sich verantworten heisst, Gründe einer Handlung angeben, sagen, warum man so gewollt und gehandelt hat“; der Indeterminist aber, zur Verantwortung aufgefordert, „kann nur antworten: ich habe dies gethan, weil ich es so wollte, und auf die Frage: warum hast du dies gewollt? ich wollte es so, weil ich es so wollte“[1]). Dieser Einwand trifft aber nicht den Autodeterminismus, sondern nur den extremen Indeterminismus oder die Lehre von der Libertas aequilibrii. Denn das jemand nicht auf die Frage: warum hast du das gethan? Antwort geben kann, beweist, dass er willkürlich gehandelt hat, und von unserem Standpunkte antworten wir darum: der Betreffende — der als Mensch die Aufgabe hat, frei zu handeln — ist und fühlt sich eben darum verantwortlich, weil er *willkürlich* gehandelt hat. *Warum* habe ich das gethan, das ist eben die verzweifelte Frage desjenigen, den die schwere Verantwortlichkeit für eine böse That zu Boden drückt. Warum habe ich das gethan, wo kein Grund da war, so zu handeln? Das ist in diesem Fall sein härtester Vorwurf gegen sich selbst.

Was ist aber nun die Verantwortlichkeit nach den Heterodeterministen? Scholten giebt uns darauf keine klare Antwort. Feuerbach sagt uns aber, dass dieselbe nur das betrifft, was ich für andere

---

[1]) Scholten a. a. O. S. 165.

thue, nicht das, was ich für mich bin[1]), d. h. es gilt nur meine äussere That, sei sie gewollt oder nicht. Wollen wir das noch krasser ausgedrückt haben, sagen wir, dass wir die Verantwortung für eine That haben ganz so, wie die Lawine die Verantwortung hat den Touristen getödtet zu haben, oder — mit dem Beispiel Riehls — wie wir die Blume dafür verantwortlich machen, dass sie welk wird[2]). Ist es aber nicht ohne weiteres einleuchtend, dass wir ebenso wie bei der Freiheit todter Dinge (vgl. S. 69) hier die Freiheit des Beschauers auf das Ding übertragen? Antwortet man nun: dasselbe thun wir auch beim Menschen, so mögen unsere Gegner uns erst sagen, woher wir es dann übertragen.

Die Auffassung, dass im Verantwortlichkeitsgefühl nichts anderes liegt als das Bewusstsein, die mechanische Ursache einer That zu sein, stimmt die übrigens mit der Erfahrung? Jemand, z. B. ein Officier, hat auf den Befehl des Generals seine Truppen einen unklugen Angriff machen lassen, wodurch der sonst gesicherte Sieg verloren geht. Machen nachher sich die Truppen oder der Officier dafür verantwortlich? Sicher nicht, sondern sie sind darin nicht im geringsten Zweifel, dass die Verantwortung lediglich den General trifft. Oder ein Telegraphenbeamter expediert eine falsche Depesche über die Stellung der Börse, wodurch mehrere Leute ruinirt werden. Macht er sich dafür verantwortlich? Diese Sachen sind ja so einleuchtend, dass sie kaum erwähnenswerth scheinen, sie müssen aber erwähnt werden, um die Konsequenzen der eben angeführten Theorie möglichst grell zu beleuchten. Was sagt uns übrigens die Gesetzgebung? Kennt sie nicht

[1]) Vgl. Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit, S. 257.

[2]) Kritizismus S. 254. — Vgl. auch von Hartmann, Das sittliche Bewusstsein, S. 344.

Grade der Verantwortlichkeit? Unterscheidet sie nicht, ob der Schuldige mit vollem Bewusstsein oder im Affekt, im Rausch, oder durch Unbesonnenheit gehandelt hat? Fragt sie nicht, ob mit Vorsatz, ob nach langer Überlegung oder nicht? Wäre das nicht alles sinnlos, wenn es nur auf die äussere That ankäme?

Das thut es aber auch nicht, antwortet der psychologische Heterodeterminismus. Die That ist unsere eigene nicht nur so, dass wir durch äusseren Zwang so oder so gehandelt haben, sondern ein — vielleicht Ausschlag gebender — Faktor ist auch unser innerer Zustand. Können wir mit dieser Antwort zufrieden sein? Was die einzelne That betrifft, ist sie auch nach unserer Ansicht — wenn wir von den äusseren Umständen, welche lediglich die Handlungsfreiheit betreffen, absehen — ein Ausdruck unseres inneren Zustandes im Moment des Handelns, ja im Momente des Beschliessens. Es ist aber auch nicht die That, welche das tiefere Verantwortlichkeitsgefühl betrifft, sondern das Wollen, und in letzter Instanz eben den inneren Zustand bei diesem Wollen.

Dieser innere Zustand ist aber nach der Ansicht des psychologischen Heterodeterminismus durch die vorangegangene Entwickelung gegeben, welche ebenso in letzter Hand nach der inneren Seite durch die Natur, das Temperament u. s. w. bedingt ist. Natur und Temperament sind aber angeerbt und durch äussere Umstände in gegebener Richtung ausgebildet, und so kommen diese Heterodeterministen mit oder ohne Willen schliesslich zu der materialistischen Ansicht eines Moleschotts, dass der Mensch die Summe von Eltern und Amme, Luft und Wetter, Kost und Kleidung ist.

Wäre der innere Zustand aber nun auf diese Weise oder überhaupt irgendwie etwas von aussen

Gegebenes, würde Lombroso thatsächlich Recht haben, dass die Verbrecher nur als Kranke[1]) behandelt werden dürfen, und das Verantwortlichkeitsgefühl könnte höchstens ein Bedauern über den gegebenen Zustand sein, ganz so wie z. B. ein Gichtbrüchiger, der sein Kind ertrinken sieht, lebhaft bedauern kann, dass seine Krankheit ihn hindert, auch den geringsten Versuch zu thun, das Kind zu retten.

Verhält es sich aber so? Um das Gegenteil davon am einleuchtendsten nachweisen zu können, analysieren wir eine andere Thatsache des sittlichen Bewusstseins, nämlich

3.

Die Reue.

Nach Scholten ist die Reue laut indeterministischer Anschauung „nur dann möglich, wenn man sich bewusst ist, dass man in diesem bestimmten Augenblick anders hätte handeln können“[2]). Dies ist auch, recht verstanden, vollkommen richtig, und in Übereinstimmung damit sagt Lotze: „Bei jeder Schuld wird vorausgesetzt, wenigstens im Stillen, dass der Schuldige auch etwas anderes habe wollen können“, und er schliesst daraus, dass sein Wille also frei gewesen sein muss[3]). Die heterodeterministische Interpretierung des Satzes legt aber in denselben einen unrichtigen Sinn hinein, sofern er nicht

---

[1]) Auch wir können einräumen, dass die Sünde eine Krankheit ist, aber eine *Willens*krankheit, und als solche verschuldet.

[2]) A. a. O. S. 136.

[3]) Grundzüge der praktischen Philosophie, S. 25. Vgl. auch Sommer, der auf der Grundlage der Philosophie Lotzes die Willensfreiheit verteidigt (Über das Wesen und die Bedeutung der menschlichen Freiheit. Preuss Jahrb. 1881, 1882). — Vgl. auch Kant, Kritik d. prakt. Vernunft (Reclam), S. 119

die Ansicht des extremen Indeterminismus wiedergeben soll.

Nach dem konsequenten Heterodeterminismus liegt die Sache so: Entweder sehe ich klar und deutlich ein, dass eine That, welche ich begangen habe, unter den gegebenen Umständen, d. h. sowohl den äusseren Sollicitationen wie meinem inneren Zustand ebenso gut hätte unterlassen werden können — oder ich gewinne die feste Überzeugung, dass die betreffende That eine notwendige Folge jener Sollicitationen bei meinem damaligen inneren Zustand war. In jenem Falle kann ich meine That bereuen, in diesem Falle nicht.

Zuerst einige Worte über die zweite Alternative. Wir sehen ein, dass die Versuchung so stark war, dass wir — die wir in jenem Augenblicke von der Leidenschaft bethört waren und die Folgen unserer That nicht bedachten, überhaupt nicht darauf reflektierten, dass dieselbe schlecht war, und was man alles noch anführen mag — nicht anders handeln konnten. Wir fühlen und wissen, dass wir damals von den Umständen abhängig waren. Hierbei ist aber zweierlei zu konstatieren. Erstens, *dass wir*, wenn wir von unserem damaligen Zustande reden, *denselben nicht nur von unserem gegenwärtigen unterscheiden, sondern von unserem Ich überhaupt*, denn es lässt sich sehr gut denken — und der Heterodeterminist muss der erste sein das einzuräumen — dass wir auch jetzt uns, wenn auch stärker, doch so schwach fühlen, dass wir fürchten müssen, wenn eine noch stärkere Versuchung derselben Art wiederkäme, noch einmal eine ähnliche That zu begehen. Wir haben also bei dieser Überlegung *eine innere Selbstunterscheidung zwischen dem wahren, vernünftigen Wesen des Ich und seiner empirisch bestimmten Daseinsweise, seinem empirischen Charakter* festzustellen. Zweitens haben

wir, so wird gesagt, das Gefühl, von den Umständen abhängig zu sein. *Abhängig* zu sein, von Leidenschaften oder Vorurtheile *befangen,* durch die Macht der Umstände *gezwungen* zu sein — wie kommen wir zu derartigen Gefühlen und Vorstellungen? Eine fühlende und vorstellende Maschine — wenn eine solche überhaupt möglich wäre — würde doch sicher nicht auf so etwas kommen. Können wir die Vorstellung von Dunkelheit bei einem Blinden voraussetzen? Fordert nicht die Analogie unbedingt, dass *der Mensch, wenn er ganz determiniert wäre, auch seiner Abhängigkeit nicht inne werden könnte?* Mit vollem Recht behauptet darum Chalybäus, dass, wenn das Abhängigkeitsgefühl erwacht, „erwacht es auf Grund eines noch gehemmten, aber schon vorhandenen Princips der potentiellen Freiheit, im und am Conflikt mit derselben“[1])

Das oben erwähnte Dilemma, das uns nach der heterodeterministischen Ansicht zwingen sollte, uns entweder dem Heterodeterminismus oder der Lehre von der libertas aequilibrii anzuschliessen, ist aber eine Schlinge, die sich von selbst löst, sobald wir sie näher betrachten. Wie immer hat der Heterodeterminismus nur Thaten im Auge, was auch konsequent ist, wenn man das eigentliche Wollen leugnen will.

Wie das tiefere Verantwortlichkeitsgefühl, so betrifft die tiefere Reue nicht sowohl die äussere That als vielmehr den inneren Zustand; *dass ich der Versuchung nicht zu widerstehen vermochte, das ist der Hauptgegenstand meiner Reue.*

Damit kann aber auch der Heterodeterminismus auf seine Weise einverstanden sein. Høffding — der eigentlich die libertas aequilibrii bekämpft. die-

---

[1]) Ethik I, 64.

selbe aber ganz so wie Schopenhauer, von Hartmann und die meisten Heterodeterministen mit der Willensfreiheit überhaupt verwechselt[1]), sagt also: „Die Vorstellung, dass man auch und ebenso gut das Gegentheil von dem, was man gethan hat, hätte thun können, macht sich nicht bei allen Individuen geltend, und wo sie sich äussert, ist sie teils als eine metaphysische Hypothese, welche mit psychologischer Erfahrung verwechselt wird, anzusehen, teils als eine Illusion zu erklären, welche natürlich entsteht, wenn man mit seiner neuen Überzeugung und seinem innigen Wunsch anders gehandelt zu haben, sich lebhaft in den Augenblick der Handlung zurückversetzt, ohne doch alle die inneren und äusseren Umstände, welche damals wirkten, überblicken und sich deutlich machen zu können“[2]).

Was wäre nach dieser Auffassung Reue? Höchstens ein lebhaftes Bedauern (oder Wunsch, wenn ich mir das Vergangene als gegenwärtig oder zukünftig vorstelle), dass ich im Augenblicke der betreffenden Handlung nicht dieselbe „neue Überzeugung“ gehabt, welche ich jetzt gewonnen habe, oder dass mein damaliger Zustand nicht meinem gegenwärtigen gleich war. Die wirkliche Reue ist aber mehr als Bedauern, weil sie mit dem Bewusstsein durch die begangene That eine Schuld sich zugezogen zu haben verbunden ist. Die Reue ist Schmerz und Unzufriedenheit mit sich selber. Wie ist das zu erklären? Ist es wirklich eine „natürlich“ entstandene Illusion? Wäre es nicht natürlicher, dass wir uns freuten darüber, dass unsere „neue Überzeugung“, unser gegenwärtiger innerer Zustand, besser ist als damals? Wir bedauern aber die Folgen unserer That, ant-

[1]) Vgl. Høffding, Etik, 2. Aufl. S. 86 ff.

[2]) Psykologi i Omrids paa Grundlag af Erfaring, 2. Aufl. S. 403.

wortet man, und versetzen uns lebhaft zum Augenblicke der Handlung zurück; wir möchten schon damals diesen gegenwärtigen Zustand erreicht haben, was freilich, wenn man den notwendigen Causalzusammenhang und die Gesetze der Entwickelung im Auge hat, im höchsten Grade unvernünftig, bei dem nicht wissenschaftlich gebildeten und reflektierenden Menschen aber möglich ist. Mag sein, aber entsteht denn wirklich unter diesen Bedingungen — dass wir möchten anders gehandelt haben und uns so, wie wir jetzt sind, lebhaft zum Augenblick der Handlung zurückversetzen — auch in solchen Fällen, wo wir infolge lediglich von uns unabhängiger Umstände thatsächlich nicht anders handeln konnten, dasjenige, was wir Reue nennen? Wenn dies nicht der Fall ist, dann müssen unsere Gegner eine andere Erklärung als die angeführte suchen.

Nehmen wir unser voriges Beispiel mit dem Gichtbrüchigen, der sein Kind ertrinken sieht und wegen seiner Krankheit nicht den geringsten Rettungsversuch machen kann, und stellen wir uns vor, dass dieser arme Vater später von seiner Krankheit geheilt an den Unglücksfall zurückdenkt, sich so, wie er jetzt ist, lebhaft zu diesem Augenblick zurück versetzt und sich vorstellt, wie er sich ins Wasser stürzt und sein Kind rettet. Würde er dabei nicht lebhaft bedauern, dass er damals nicht gesund war? Hat aber dieses sein Bedauern die geringste Ähnlichkeit mit dem, was wir Reue nennen? Sicherlich nicht. Er hat trotz des lebhaftesten Bedauerns kein Schuldbewusstsein, keine Reue. Warum denn? Ganz einfach darum, weil es durchaus nicht von ihm abhing, anders handeln zu können.

Stellen wir dieses Beispiel mit der Reue des Petrus zusammen, welche Scholten anführt, um dieselbe als lediglich ein Bedauern zu erklären.

Hören wir ihn selber: „Petrus hatte *Reue*. Dies hat nicht zur Voraussetzung, dass er sich bewusst war, in demselben Augenblick, in welchem er Jesus verleugnete, hätte er die Kraft gehabt, ebenso gut nicht fallen zu können; auch nicht, dass er seinen Herrn verleugnete, weil er es wollte, und obgleich er in jenem Augenblick ebenso gut anders hätte wollen können, es doch wollte. Denn diese Unterstellung wäre bei einem Petrus psychologisch ungereimt. Sondern Petrus hatte Reue und beweinte seinen Fehltritt, weil er zu sich selbst gekommen, die Verkehrtheit seines Betragens einsah und die Schwäche bedauerte, die ihn trotz seiner feurigen Liebe zu Jesus doch in jenem Einen Augenblicke sich selbst hätte vergessen machen“ [1]).

Was würde Petrus nun gethan haben, wenn er ein vernünftiger Heterodeterminist gewesen wäre? Er würde schleunigst aufgehört haben zu weinen und sich gesagt haben: geschehene Dinge lassen sich nicht ändern; sorge, dass es nicht wieder geschehe. So hätte er sogar reden müssen, um nicht nach der Ansicht einiger Heterodeterministen eine neue Sünde zu begehen, denn ein Nachbrüten über das, was sich nun einmal nicht ungeschehen machen lässt, ist nach Høffding sogar unethisch [2]).

Gewiss soll die Reue uns zur Besserung treiben und nicht in einem verzweifelten Nachbrüten bestehen. Niemand wird wohl aber meinen, dass die Reue des Petrus mit seinem Vorsatz, dafür zu sorgen, dass es nicht wieder geschehe, zu Ende war, d. h. dass sein Schuldbewusstsein damit vertilgt war und er Frieden gewonnen hatte, „Sorge dafür, dass es

[1]) A. a. O., S. 137.

[2]) Die Gesetzmässigkeit der psychischen Aktivität, Zeitschr. für wiss. Phil. 1891. S. 382. — Vgl. Scholten a. a. O., S. 140. Der sittliche Schmerz über die Sünde kann zwar subjektiv in der Form *des sich selbst gemachten Vorwurfs* auftreten, soll aber nicht in dieser Form bestehen, denn *Vorwerfen ist unsittlich.*

nicht wieder geschehe!", ist das nicht wieder das heterodeterministische Umgehen nur mit Thaten? Dagegen antworten wir mit Augustin: es genügt, nicht anders zu handeln, sondern wir müssen anders werden. Mögen die Heterodeterministen uns übrigens Eines sagen: Was für eine Bedeutung hat die Reue auf dem Sterbebett, die Reue des Schächers am Kreuz? Es gehört eine starke Umdeutung der Begriffe dazu, die trotz der neuen guten Vorsätze fortdauernde Reue über die begangene Sünde für unethisch zu erklären.

Prüfen wir aber näher die Darstellung Scholtens von der Reue des Petrus. Besteht diese nun lediglich im Bedauern der Schwäche, die ihn trotz seiner feurigen Liebe zu Jesus veranlasste, den Herrn zu verleugnen? Was für Unterschied wäre dann zwischen diesem Bedauern und dem Bedauern der Gichtbrüchigen, nicht gesund gewesen zu sein, vorhanden? *Dass* ein Unterschied da ist, will wenigstens Scholten nicht leugnen, und er versucht auch, denselben zu erklären. Er führt das Beispiel an, dass ich auf der Jagd, selbst ohne irgend eine Unvorsichtigkeit von meiner Seite, durch das Losgehen meines Gewehres meinen Freund verwundet habe. Er giebt auch zu, dass ich darüber keine Reue im eigentlichen Sinne empfinden kann. Warum? Weil nicht *mein* Wille, *meine* Überlegung, *meine* Leidenschaft Ursache waren, dass mein Freund verwundet wurde. Die Reue kann ich vielmehr nur empfinden, wenn ich das Bewusstsein habe, dass mein sittlicher Zustand noch so mangelhaft war, dass ich in jenem Augenblick so und nicht anders handeln konnte; ich kann nur Trauer über meinen *Freund* wie über *mich selbst* empfinden.

Sehr richtig ist diese Bemerkung und sehr viel ist damit eingestanden. Aber, könnte man fragen,

ist es nicht verkehrt, über das, was unvermeidlich war, zu trauern? Scholten wirft auch selber diese Frage auf und giebt die Antwort, dass „diese Trauer für den sittlichen Menschen kraft seiner sittlichen Natur eben so notwendig ist, als dass jemand Schmerz fühlt über eine Verwundung, wenn er auch überzeugt ist, dass diese Verwundung in der einen oder anderen Ursache ihren notwendigen Grund hat“ [1]).

Für den sittlichen Menschen kraft seiner sittlichen Natur notwendig, das ist eben die Sache, und hätte Scholten nur eingesehen, dass ein sittlicher Mensch, als eine sittliche Natur, die Willensfreiheit als notwendige Voraussetzung hat, so hätte er sagen müssen: für den sittlichen Menschen kraft seines Freiheitsbewusstseins, und hätte damit seine ganze heterodeterministische Anschauung verlassen müssen.

Wäre die Analogie zwischen der Reue und dem physischen Schmerz vollständig, stände der „sittliche“ Mensch wie der physische unter dem mechanischen Kausalzusammenhang der Natur, dann wäre die Reue auch nichts anderes, als eine völlig analoge Erscheinung zum physischen Schmerze über die Wunde, und es wäre dann richtig, von der Sünde zu sagen, wie man mit Recht von der Wunde sagt: es ist nun einmal nicht zu ändern, sei nächstes Mal vorsichtiger und suche durch Arznei die schlimmen Folgen möglichst aufzuheben. Wer eine wirkliche Reue empfunden hat — und das haben wohl einmal alle — der weiss, dass die Sache damit nicht erledigt ist. Es gelingt uns nicht, uns damit zu entschuldigen, dass die That die notwendige Folge der kräftigen Versuchung und unseres damaligen sittlichen Zustandes sei. Die Reue greift tiefer, sie gilt diesem sittlichen Zustand selbst und ist, wie wir in unseren Beispielen gesehen haben, etwas wesentlich anderes,

[1]) A. a. O. S. 138.

als nur ein Bedauern über einen Zustand, der einmal so mit Notwendigkeit gegeben war. Hat jemand im Rausch eine schlechte That begangen, so kann er sich wohl entschuldigen: das hätte ich nüchtern nicht gethan; das hilft aber nicht, denn sein Gewissen verklagt ihn wegen des Rausches. Mein sittlicher Zustand war nun einmal schwach, sagt er, es war ein fröhliches Gelag, die Freunde forderten mich auf ich konnte, so wie ich damals war, nicht widerstehen; das hilft aber nicht, denn sein Gewissen klagt ihn wegen seiner sittlichen Schwäche an. Wie Adam die Schuld auf Eva, Eva die Schuld auf die Schlange warfen, so suchen auch ihre Nachkommen die Schuld auf andere zu wälzen. Gegen ein waches Gewissen hilft es aber nicht. Die sittliche Schwäche sagt das Gewissen, hast du durch schlechte Gewohnheiten, welche du angenommen hast, selbst verschuldet, oder du hast versäumt, das zu thun, wodurch du die sittliche Schwäche hättest besiegen können, du hast nicht Acht auf dich selber gegeben, du hast nicht Gott um Kraft gebeten. So wie du damals warst, konntest du vielleicht der Versuchung nicht widerstehen, *du hättest aber anders sein können,* und dass du es nicht warst, dafür hast du, *du* die Schuld.

Das Bewusstsein zu haben, anders sein und darum auch anders handeln zu können, ist also eine Thatsache welche wir in der Reue konstatieren müssen und die durch die heterodeterministische Auffassung von der Reue unerklärt gelassen worden ist.

Der Einwand: das ist alles Illusion, ist hier eine bedeutungslose Behauptung, denn erst muss nachgewiesen werden, wie eine derartige Illusion entstanden ist, und dass dies den Heterodeterministen, wie wir sie bis jetzt kennen gelernt haben, nicht gelungen ist, glauben wir im Vorigen nachgewiesen zu haben.

Der Heterodeterminismus hält sich aber nicht nur in der Defensive, sondern meint auch seine Ansicht als die einzig mögliche und mit der Wirklichkeit allein verträgliche darlegen zu können, und behauptet also, sowohl logische Gesetze, wie Thatsachen der Erfahrung gegen uns anführen zu können. Wir haben also diese vermeintlichen *Beweise für die Unfreiheit des Willens* zu prüfen und beginnen mit den Argumenten aus dem

1.

Kausalgesetz.

Das Kausalgesetz fordert, sagt man, dass alles, was geschieht, Wirkung einer in der Zeit vorangehenden Ursache ist; also muss auch jede menschliche That, jeder Willensentschluss, eine Ursache haben. „Auf diesem Gebiet", sagt Wildhagen, „erhebt sich der grosse Streit um die Freiheit des Willens, der ein Streit darum ist, ob das Kausalgesetz unbedingt und ausnahmslos auf dem seelischen Gebiet herrscht, oder ob der menschliche Wille — vielleicht nur teilweise — dessen Herrschaft nicht untergeordnet ist"[1]).

Auf die in der Geschichte der Philosophie geführte Debatte über dieses Gesetz brauchen wir nicht einzugehen, denn sogar die Lehre Kants vom intelligiblen Charakter und von einer Kausalität durch Freiheit ist — wie hoch wir die Bedeutung derselben sonst schätzen — nicht notwendig, um die Kraftlosigkeit des Beweises aus dem Kausalgesetz für die Unmöglichkeit der Willensfreiheit darzulegen, um so mehr als — wie wir sehen werden — diejenigen, welche diesen Beweis führen wollen, es nunmehr nicht selbst so streng mit diesem Gesetz auf dem

[1]) Vor Tids Determinisme, Kristiania 1887, S. 50.

psychischen Gebiete nehmen, sondern dasselbe für die Anwendung auf dieses Gebiet meinen etwas modificieren zu müssen.

Erstens haben wir uns zu erinnern, dass wir erkenntnis-theoretisch kein Recht haben, das Kausalgesetz für mehr zu halten als die Form, in der wir die Erfahrung fassen. Weiter sagt uns dieses Gesetz — wie Lotze richtig nachgewiesen hat — nur, dass jeder in der Wirklichkeit einmal eingetretene Bestandteil nach allgemeinen Gesetzen *weiter wirke,* nicht aber, dass jedes Element der Wirklichkeit auch nach jenen Gesetzen *entstanden* sei[1]).

Aber auch davon abgesehen, leugnen wir nicht, dass jede That ihre Ursache in einer wirkenden Kraft hat. Diese wirkende Kraft ist aber nach unserer Ansicht nicht ausser dem Willen zu suchen, sondern in dem Willen selbst. Der Wille wirkt aber nicht wie andere Kräfte, könnte man antworten, und darum ist er eine leere Hypothese. Dies wäre aber dasselbe, als ob man sagen wollte, dass die Elektricität eine leere Hypothese sei, weil sie nicht z. B. nach den Gesetzen der Schwerkraft wirkt.

Betrachten wir die sog. Naturkräfte und deren Gesetze näher, so sind sie alle doch nur Hypothesen oder Hülfsbegriffe. Die Gesetze sind von uns aus den Wirkungen herausgesucht und sind schliesslich nichts anderes als generalisierte Fakta, so wie man dieselben aufgefasst hat, was auch unrichtig geschehen kann, wie es die Naturwissenschaft selbst ja willig einräumt. Man schliesst auf das Dasein einer Naturkraft und eines Naturgesetzes, um die Erscheinungen in der äusseren Welt, welche wir beobachten, erklären zu können, und neue Beobachtungen zwingen uns oft die Gesetze zu ändern, wie z. B. das be-

---

[1]) Vgl. Mikrokosmus, 3. Aufl. B. I S. 292 ff.

kannte Gesetz von Mariotte modificiert werden muss, wenn das Gas dem Kondensationspunkt sehr nahe kommt. Warum dürfen wir dann auch nicht auf das Dasein des Willens und dessen Gesetz frei wirken zu können, schliessen, um die beobachteten Thatsachen in der sittlichen Welt zu erklären? Können die Naturwissenschaften uns sagen, warum eine Naturkraft eben nach diesem oder jenem Gesetz wirkt? Hier schliesst auch ihr Regressus von Wirkung zur Ursache[1]).

Dass man aber kein Recht hat, das Dasein von Kräften, die den bekannten Naturkräften nicht ähnlich sind, zu leugnen, dabei brauchen wir uns nicht weiter aufzuhalten, denn der dogmatische Materialismus existiert nicht mehr als Wissenschaft, und was die Kausalität auf psychologischem Gebiet betrifft, so darf es wohl als ausgemacht angesehen werden, dass der Ausdruck „Kausalverhältnis" hier einen wesentlich anderen Sinn hat, als in dem der Naturwissenschaft geläufigen Sinn der transeunten Kausalität[2]).

Ausdrücklich verwirft auch Wundt die Anwendung des Begriffes der mechanischen Kausalität auf die rein psychologischen Vorgänge[3]), ja er bezeichnet die Erklärungen der Willensvorgänge, welche mit mechanischen Molekularveränderungen im Gehirn operiren, als Phantasien, welche nicht im Ernst

---

[1]) Durch die Anwendung des Kausalgesetzes wird also die Forderung, dass jede Erscheinung einen zureichenden Grund haben soll, nicht erfüllt. Dass die wirklichen Gründe der Dinge nicht mit ihren in der Zeit vorangehenden Ursachen identisch sind, hat schon Plato hervorgehoben, und für Aristoteles — wie in letzter Instanz eigentlich auch für Leibniz — fallen die wirkenden Ursachen und die Zweckursachen: causae efficientes und causae finales, zusammen.

[2]) Vgl. Sigwart, Logik, 2. Aufl. B. II S. 201 ff., 523 ff.

[3]) Ethik, 2. Aufl., S. 463 ff.

genommen werden können[1]). Der Mensch handelt nach Wundt im ethischen Sinn *frei,* wenn er nur der inneren Kausalität folgt[2]), denn „Freiheit ist die Fähigkeit eines Wesens, durch selbstbewusste Motive unmittelbar in seinen Handlungen bestimmt zu werden".

Klingt das nicht ganz autodeterministisch und können wir gegen diese Form des psychologischen Determinismus noch etwas einzuwenden haben? Gegen den Ausdruck nicht. Man kann aber mit denselben Worten verschiedenes meinen, und wenn auch Wundt vielleicht den Terminus Autodeterminus als einen für seine Ansicht adaequaten Ausdruck acceptieren könnte, würde er doch etwas anderes darunter verstehen, weil er unter dem „Selbst", unter dem „Ich" etwas anderes versteht.

Frei ist der Mensch, hörten wir, wenn er nur der inneren Kausalität folgt; diese ist aber teils durch die ursprüngliche Anlage, teils durch die Entwickelung seines Charakters bestimmt[3]).

Was heisst dies nun? Die mechanische Kausalität ist freilich ausgeschlossen, und wir haben statt dessen mit dem Gesetz des Wachstums der Energie und der Heterogonie der Zwecke zu thun[4]). Schon auf folgender Seite erklärt sich Wundt etwas deutlicher. „Unter Charakter", sagt er, „verstehen wir den aus der vorangegangenen geistigen Kausalität resultierenden Totaleffekt, der selbst wieder an jeder neuen Wirkung sich als Ursache beteiligt"[5]). Nun aber die voran-

---

[1]) Ethik, S. 466. Vgl. Grundzüge der phys. Psychologie, 3. Aufl. B. II S. 544.

[2]) Ebendas. S. 477.

[3]) Ebendas. S. 477.

[4]) Logik, 2. Aufl. B. 2 Abth. 2 S. 276 ff., 281.

[5]) Ethik, S. 478. — Vgl. auch Grundzüge d. phys. Psychologie, 4. Aufl. B. II S. 279 ff., 476 ff., 576.

gegangene geistige Kausalität? In jedem Punkt ist der Charakter von dem früheren Charakter bedingt; wird daraus dann nicht ein regressus in infinitum? Wundt sagt uns nur, dass der Keim des Charakters ein „Erbteil früherer Geschlechter ist“ [1]) oder dass „der Ursprung sich in der Unendlichkeit der geistigen Entwickelung verliert“. Ist nun dieser Keim von entscheidender Bedeutung für die Entwickelung, so dass aus einem schlechten Keim ebenso unmöglich ein guter Charakter sich entwickeln, wie eine Rose dem Samen einer Diestel entspriessen kann? Ist es so, dann haben wir wieder die reine Naturkausalität, welche Wundt doch nicht auf dem psychischen Gebiet anerkennen will [2]). Ist das aber nicht der Fall, sondern wenn es zugegeben wird, dass ein guter Charakter sich aus einem angeerbten schlechten Keim entwickeln kann, dann entsteht unbedingt die Frage; *durch welche Kausalität geschieht denn dies?*

Hier bleibt uns Wundt die Antwort schuldig. Wir bekommen nur zu wissen, dass der Charakter die durch Erziehung, Lebensschicksale und angeborene Eigenschaften ausgeprägte Persönlichkeit ist [3]), d. h. der Charakter ist — wie Vannérus richtig bemerkt — für Wundt nicht ein eigentlich ethischer, sondern vielmehr ein psychologischer (und psychophysischer) Begriff [4]).

Das Wertvolle, was Wundt aber in Bezug auf die psychologische Kausalität hervorgehoben hat, ist deren wesentlicher Unterschied von der Naturkausalität, ein Unterschied, der vor allem darin be-

---

[1]) Ethik, S. 479.

[2]) Vgl. ebendas. S. 462, 475 u. Logik, S. 387.

[3]) Ethik, S. 478 f.

[4]) Vannérus, Vid studiet af Wundts Psykologi, Karlstad 1896, S. 143, welche Arbeit übrigens eine beachtenswerte Darlegung und Kritik der Freiheitslehre Wundts enthält.

steht, dass auf dem Gebiet des Wollens der Kausalzusammenhang nicht mit Zwang gleichgesetzt werden darf[1]). Die Kausalität des Charakters ist eine zwanglose Kausalität. Mit dieser Versicherung müssen wir uns begnügen und suchen vergebens nähere positive Aussagen über diese Kausalität, um deren Bedeutung und Möglichkeit wirklich begreifen zu können; darum bekommen wir aber auch keine Antwort auf unsere Frage: durch welche Kausalität geschieht es, dass ein guter Charakter sich aus einem schlechten Keim entwickeln kann? Erziehung und Lebensschicksale sind wohl Faktoren, die erwähnt werden; wenn diese aber nicht zwingend wirken, so sind sie machtlos, wenn der Charakter sie abstösst und als Motive zur Besserung verneint — und das muss er ja, wenn er im Keime schlecht ist.

Dass Wundt, trotz der vielen Ansätze, sich zu einer wirklichen Willensfreiheit zu erheben nicht vermag, hängt unzweifelhaft mit seinem „ethischen Evolutionismus" zusammen, der ihn dafür blind macht, dass es etwas im Menschen giebt, was über der Entwickelung steht.

In der That kennt die Ethik Wundts nur den halben Menschen und zwar den sinnlichen. Der Keim des Charakters, welcher ein Erbteil früherer Geschlechter ist, ist nur der sinnliche, nicht der vernünftige Charakter, und weil er dies übersieht, bemüht er sich vergeblich, durch seine physische Kausalität eine wirkliche Freiheit dem Menschen beizulegen, ja, seine Freiheit droht beinahe, eine Karrikatur der wirklichen Freiheit zu werden. Nachdem er z. B. gesagt hat, dass der Mensch im ethischen Sinne *frei* handelt, „wenn er nur der inneren Kausalität folgt, die teils durch seine ursprünglichen An-

[1]) Ethik, S. 463.

lagen, teils durch die Entwickelung seines Charakters bestimmt ist" fährt er fort: „Ein Mensch, welcher den augenblicklichen Motiven gegenüber *nicht* durch diese innere Kausalität seiner gesamten geistigen Vergangenheit determiniert wird, handelt nicht frei, sondern ist ein Spielball der Triebe, welche durch die jeweils im Bewusstsein anzutreffenden Motive erregt werden"[1]).

Nehmen wir nun an, dass die Entwickelung eines Menschen in schlechter Richtung gegangen wäre, sein vernünftiger Charakter, sein eigentliches Wesen aber mit einmal dieser Entwickelung entgegentritt mit der gebietenden Stimme des Gewissens: weiter darfst du nicht gehen, kannst du nicht gehen, ohne dich selbst zu verlieren! und der Mensch mitten in seinen bösen Thaten inne hält. Würde er dann unfrei handeln? Wenn wir mit Wundt den Menschen mit dem Gesamtprodukt seiner vorangegangenen Geschichte identifizieren, scheinen wir *ja* antworten zu müssen, heben aber damit jede Ethik auf[2]).

Wie falsch eine solche Identifizierung ist, zeigt aber — wie Rothe treffend bemerkt — die Thatsache der *Reue,* „in welcher das Ich sich von seiner eigenen That loszumachen strebt, unter Umständen von seiner *ganzen* bisherigen Geschichte"[3]).

---

[1]) Ethik, S. 477.

[2]) Fast noch unglücklicher ist die Definition Wildhagens vom Charakter als „die Summe der inneren Eigenschaften, welche dem Individuum gehören und den Kern seines wirklichen Ich ausmachen" (Vor Tids Determinisme, S. 132). Der Kern des wirklichen Ich, also das Ich selbst im eigentlichsten Sinn — eine Summe!

[3]) Rothe, Ethik, § 86 Anm. 4. — Die Unabhängigkeit des Willens vom empirischen Charakter betont auch Witte: Über Freiheit des Willens, S. 235 f.

Das Ich muss also etwas anderes sein als der Totaleffekt der vorangegangenen geistigen Kausalität; dieses hat Wundt übersehen und darum kommt er mit seiner psychischen Kausalität zu einem regressus in infinitum oder zu einem Sichverlieren in der Unendlichkeit der geistigen Entwickelung, kann uns die Möglichkeit der Entwickelung eines guten Charakters aus einem schlechten Keim nicht erklären und muss folgerichtig bei einem rein negativen Begriff der Freiheit stehen bleiben.

Trotz dieser Mängel ist aber Wundt unter den Gegnern unleugbar derjenige, der durch seine Behauptung einer zwanglosen Kausalität auf dem Gebiet des Wollens der Ansicht des Autodeterminismus am nächsten steht. Seine idealistischen Tendenzen drängen ihm offenbar oft über die Grenzen der sinnlichen Wirklichkeit hinaus, und in dem Moment, wo er das Wesen des Ich in Übereinstimmung mit diesen Tendenzen fassen würde, dürften wir sicher den genialen Philosophen, der mit so schneidendem Scharfsinn die Anwendung der mechanischen Naturkausalität auf dem Gebiet des Seelischen kritisiert hat, als Autodeterministen zählen.

Der Versuch, die Unfreiheit des Willens aus dem Kausalgesetz theoretisch zu beweisen — welcher insofern der natürlichste ist, als der tiefe Grund der heterodeterministischen Anschauung in der Natur unseres Denkens, welche den Kausalzusammenhang verlangt, liegt — kann als gescheitert angesehen werden. Dass die Naturkausalität nicht angewendet werden darf, steht fest, und der unbestimmte Begriff einer physischen Kausalität oder einer Kausalität des Charakters kann — wie wir nachzuweisen versucht haben — nicht den Heterodeterminismus begründen,

Geht es nun nicht, die Unfreiheit des Willens aus dem Kausalgesetz theoretisch zu beweisen, so steht aber noch der Weg offen, dieselbe durch Erfahrungsthatsachen, welche einen absoluten Kausalzusammenhang angeblich konstatieren, darzuthun. Das Material zu einem solchen Beweis soll nun geliefert werden durch

2.

Die Moralstatistik.

Diese noch ziemlich junge Wissenschaft, durch die man vor einigen Decennien hoffte, die Lehre von der Willensfreiheit für immer aus der Welt zu schaffen, hat sehr wenig von dem, was die Anhänger der mechanischen Weltanschauung sich davon versprachen, erfüllen können, und die Ursachen dazu werden wir kurz hervorheben, denn wir haben es hier mit einem Gegner zu thun, von dem jetzt die mehr besonnenen Heterodeterministen nicht viel als Bundesgenossen halten. Die Moralstatistik hat bekanntlich gegen die Verteidiger der Willensfreiheit darauf hinweisen wollen, dass die Anzahl der Verbrechen in einem gewissen Gebiete und in einer gewissen Zeit unter gewöhnlichen Verhältnissen immer dieselbe ist und sich nach den sozialen Verhältnissen gesetzmässig verändert[1]). Die Anzahl der geschlossenen Ehen nehmen ab, die Verbrechen aber

[1]) Vgl. z. B. Wappaeus, Allgemeine Bevölkerungsstatistik, Leipzig 1861 B. II, Wagner, Die Gesetzmässigkeit der scheinbar willkürlichen Handlungen vom Standpunkte der Statistik, Hamburg 1864 und Drobisch, Die moralische Statistik und die menschliche Willensfreiheit. Leipzig 1867. — Gegen die unberechtigten Schlüsse der Moralstatistik ist besonders zu beachten von Oettingen, Moralstatistik. Verwirrend ist doch einer der Grundgedanken dieses gründlichen und genialen Werkes, nämlich dass „das individuelle Einzelwesen sich als *sittliches* Subjekt *nur* innerhalb der Gemeinschaft bewege".

gegen das Eigentum und die Selbstmorde nehmen zu, wenn Missernten oder andere Umstände, die eine teure Zeit bedingen, eintreten.

Zunächst haben wir hierbei festzuhalten, dass die Triebe und Begierde des Menschen unterhalb des eigentlichen Willenslebens liegen, und wenn diese durch äussere Umstände stärker werden, werden auch die Sollicitationen, die Versuchungen kräftiger und bringen darum einen schwachen Willen leichter — aber nicht notwendig — zum Fallen[1]).

Das, wodurch die Moralstatistik am meisten imponiert hat, ist aber die Regelmässigkeit der Zahlen. Dabei ist aber zu bemerken, dass diese Zahlen — wie aus allen Tabellen hervorgeht — nicht *ganz* regelmässig sind, und die etwa auffallende Regelmässigkeit derselben nur durch die grossen Zahlen, womit man operiert, erreicht worden sind. Vor allem ist aber der Gesichtspunkt hervorzuheben, den der anerkannte Meister der logischen Methodenlehre Chr. Sigwart betont hat, nämlich, dass die Statistik sich nur um die Zahl kümmert, gleichgültig durch wen sie angeführt wird. „Kann schon", sagt er, „die regelmässige Wiederholung desselben Geschehens an einem und demselben Subjekt für sich keine *Notwendigkeit* ausdrücken, so noch viel weniger die blosse Constanz der Zahlen, in denen Fälle an immer wechselnden Subjekten zusammengefasst sind,

---

Denn ausser dem Verhältnis zu Gott, worin natürlich auch ein isolierter Mensch steht, kann doch selbstverständlich auch ein Robinson auf seiner Insel sich sittlich oder unsittlich bethätigen; er kann sich — um nur ein Beispiel zu erwähnen — der Trunksucht ergeben oder nüchtern leben.

[1]) Auch Drobisch betont, dass doch nicht die von aussen gegebenen Sollicitationen zu Willensentschlüssen determinieren, sondern ihre determinierende Kraft erst aus dem Charakter der prävalierenden Disposition bekommen. A. a. O. S. 53 ff.

und zwar Fälle, die nur in allgemeinen Kategorien übereinkommen, während von ihrer konkreten individuellen Bestimmtheit abstrahiert ist. Die Constanz oder genauer die annähernde Constanz jener statistischen Zahlen ist zunächst nichts als eine Thatsache, die der Erklärung ebenso bedarf, wie das einzelne Geschehen, das blos beschrieben wird“ [1]), und, sagt er später mit direkter Anwendung auf unsere vorliegende Frage, „aus denselben Gründen die den statistischen Zahlen verbieten als Ausdruck einer die einzelnen gezählten Fälle beherrschenden Notwendigkeit zu gelten, ist auch aus der Moralstatistik kein Argument für den psychologischen Determinismus und gegen die Annahme einer wirklichen Willensfreiheit zu entnehmen. Dass der Mensch, wenn er frei ist, darum in völlig zusammenhangsloser Weise handeln müsste, und sich in jedem Momente zu jeder beliebigen That entschliessen könnte, hat Niemand im Ernste behauptet; dass die Aufforderungen zu bestimmten Handlungen aus seinen natürlichen Neigungen zusammen mit den äusseren Verhältnissen, die Versuchungen zu bestimmten Verbrechen aus seiner individuellen Natur, seiner gesellschaftlichen Lage und den Umständen stammen, die seine Affekte erregen, versteht sich von selbst; es fragt sich, ob, was ihm so geboten wird, eine Disjunktion verschiedener Möglichkeiten ist, zwischen denen er zu entscheiden hätte, oder eine volle determinierende Ursache. Wäre aber das erstere der Fall, so würde, auch wenn er, dem Begehen oder Unterlassen einer so ihm nahe gelegten Handlung vollkommen indeterminiert gegenüberstünde, und seine Entscheidung, in Beziehung auf den Complex der Umstände rein zufällig wäre, die

[1]) Logik, 2. Aufl. B. II S. 684 f.

Wahrscheinlichkeit erwarten lassen, dass die Entscheidung in einer grossen Zahl von Fällen ebenso oft für als wider ausfällt; die konstanten Zahlen würden in diesem Falle nur zeigen, dass die Versuchungen zum Verbrechen sich annähernd in derselben Häufigkeit wiederholen“ [1]).

Hier ist auch der wichtige Gesichtspunkt angedeutet, dass die Moralstatistik nur mit Handlungen, nicht mit Gesinnungen zu thun hat [2]).

Der Einzelne steht immer im organischen Zusammenhang nicht nur mit der Gattung, sondern auch besonders mit dem Geschlecht seiner Zeit und seines Volkes und ist dadurch relativ gebunden. Diese Unfreiheit gilt aber eigentlich die Handlungen und nicht den Willen. In einer Zeit allgemeiner Korruption kommt also die böse Willensrichtung des Einzelnen leichter zu äusseren Ausdrücken in gröberen Thatsünden und besonders in solchen Thatsünden, die in dieser Zeit und in diesem Volk vorherrschend sind. Für die rein ethische Betrachtung kommt es aber nicht auf die Thaten, sondern auf den Willen an. Wenn man sagt, dass wir nur mit dem Produkt unseres inneren Zustandes und der äusseren Umstände zu thun haben, gilt dies nur von der That und beweist nichts gegen die Willensfreiheit. Wenn ich *gegen* einen Strom schwimme, kann ich doch *mit* demselben fliessen; es ist aber die Möglichkeit da, dass ich infolge des fortdauernden Schwimmens gegen den Strom durch die Übung meine Kräfte so stärken kann, dass ich schliesslich *gegen* den Strom mich bewege. Wir haben es mit dem inneren Zustand, nicht mit dem äusseren Effekt zu thun. Die Willensfreiheit betrifft das, dass ich

---

[1]) Logik, 2. Aufl. B. II S. 690 f.

[2]) Vgl. Lotze. Grundriss d. prakt. Philos. S. 20 ff.

gegen den Strom schwimmen oder aber es unterlassen kann[1]).

Haben wir es bei den Ergebnissen der Moralstatistik aber nicht mit Gesinnungen und — können wir hinzufügen — auch nicht mit Willensentschlüssen sondern nur mit deren Ausführungen zu thun, dann ist es auch selbstverständlich, dass diese von den zum Handeln günstigen oder ungünstigen Umständen abhängig sind. Daraus kann aber natürlich niemals ein Argument gegen die Willensfreiheit entnommen werden. *Zuerst müsste die Moralstatistik wenigstens den unmöglichen Beweis geliefert haben, dass die begangenen Handlungen zu den gewollten aber vereitelten sich konstant verhalten.*

Es erübrigt uns einige Worte 1. über die Möglichkeit der Sünde bei der Anerkennung eines freien Willens und 2. über die Möglichkeit eines freien menschlichen Willens bei der Anerkennung Gottes als des absoluten Wesens, zu den Ausführungen im ersten Teil der Abhandlung hinzuzufügen.

1.

Der freie Wille und die Möglichkeit der Sünde.

Die Thatsache der Sünde ist der kräftigste Beweis gegen den aus pantheistischen Voraussetzungen herfliessenden Heterodeterminismus, denn wenn Gott allein in verschiedenen Modifikationen wirkt, ist das Böse gut.

---

[1]) Dass ich aber durch die vorbereitende Gnade gegen den Strom zu schwimmen vermag und erst durch die Erlösungs- und Heiligungsgnade mich in entgegengesetzter Richtung wirklich bewegen kann, ist eine Wahrheit, welche an seinem Ort gegen den Pelagianismus aufrecht zu halten ist.

Konsequent muss diese Anschauung auch die Objektivität der Sünde leugnen. Nach Spinoza ist das Böse, wie bekannt, nur ein minder Gutes. Der idealistische Pantheismus eines Hegel versucht wohl mit dem Bösen etwas mehr Ernst zu machen. Das Böse ist die abstrakte Subjektivität oder näher die Willkür, die eigene Besonderheit über das Allgemeine zum Princip zu machen[1]), und weil diese Besonderheit nach Hegel ihren Inhalt aus den Bestimmungen des natürlichen Willens, den Begierden, Trieben und Neigungen bekommt[2]), kann das Böse auch als „das Stehenbleiben des Geistes bei seiner Natürlichkeit" oder als das „Insichgehen des natürlichen Daseins des Geistes" definiert werden[3]). Das Natürliche ist aber für Hegel nur ein Durchgangsstadium und das Böse freilich etwas, das „nicht sein soll", aber, eben damit das Nichtbestehen desselben gezeigt werde, muss es hervortreten; die Idee muss sich im Fortschritt ihrer Momente sich selbst entfremden, um durch die Wiederaufhebung dieser Entfremdung als Geist wirklich zu werden. So gehört das Böse, als die Negation, die negiert werden soll, zum Begriff des Menschen[4]).

Ebenso wenig kennt Schleiermacher eine objektive wirkliche Sünde, sondern nur eine Hemmung des Gottesbewusstseins, welche infolge der Sinnlichkeit ein notwendiges Durchgangsstadium ist[5]), und Scholten — der freilich nicht selber als Pantheist gelten will — behauptet, dass „das Sündigen die

---

[1]) Vgl. Philosophie des Rechts, § 139.

[2]) Ebendas. § 184.

[3]) Vorlesungen über die Philosophie der Religion, B. I S. 163, 167. Vgl. Phänomenologie S. 582.

[4]) Philos. der Religion, B. 2 S. 217 f. Vgl. Philos. des Rechts S. 187.

[5]) Vgl. Glaubenslehre § 66 ff.

natürliche Folge davon ist, dass das menschliche Geschlecht seiner Art gemäss aus dem Naturzustand und dem sinnlichen Leben zur Freiheit und Herrschaft des Geistes sich entwickelt". Für diese Ansicht meint er sich sogar auf Paulus berufen zu können, weil nach 1. Kor. 15: 46 das geistige Leben nicht das erste ist, sondern das sinnliche, und danach das geistige[1]), eine Exegese, die wir ja nicht zu widerlegen brauchen, denn es genügt, die Stelle in ihrem Zusammenhang zu lesen. Die Sünde ist also lediglich Negation und natürliche Folge der Sinnlichkeit — was nicht hindert, dass wir nachher bei Scholten die ausdrückliche Behauptung finden, dass das Fleisch dem Geist nicht widerstrebt[2]).

Offenbar ist der ganze Versuch, die Sünde aus der Sinnlichkeit zu erklären, absolut unmöglich, denn die Sinnlichkeit würde, wenn sie nicht durch die Sünde verdorben wäre, aus natürlichem Instinkt und Selbsterhaltungstrieb — wie bei den Thieren — gegen alle Masslosigkeit als für die Natur schädlich so kräftig reagieren, dass wir uns jeder solchen enthalten würden.

Konsequent kann man, wie gesagt, von diesem Standpunkt aus also nur das moralische Böse leugnen, was wieder unmöglich ist, weil dasselbe — wie wir nachgewiesen haben — vor allem durch die Thatsache der Reue bewiesen ist. Dabei, wie überhaupt bei der Unmöglichkeit der pantheistischen Anschauung, dürfen wir uns hier aber nicht weiter aufhalten, sondern unsere Aufgabe ist nur, eine Antwort auf den Einwand zu geben, dass das Böse entweder notwendig oder unmöglich ist und das thatsächliche Dasein des moralischen Bösen darum von

---

[1]) A. a. O. S. 129.
[2]) Ebendas. S. 283.

unserem Standpunkt aus unbegreiflich und unerklärlich ist.

Dieses wollen wir ohne weiteres sofort einräumen, wenn es gilt, das Böse zu erklären oder zu begreifen in dem Sinn, wie unsere Gegner es hier meinen. *Quaerebam unde malum, et male quaerebam,* sagt schon Augustin, seiner manichäischen Zeit gedenkend[1]). *Es liegt aber eben im Wesen des moralischen Bösen, dass es in diesem Sinn nicht begriffen oder erklärt werden kann, denn dann wäre es* — wie die Heterodeterministen behaupten — *notwendig,* d. h. in letzter Instanz gut, oder richtiger, die Begriffe „Gut" und „Böse" würden dann gar nicht existieren. Das Gegebene zu erklären heisst nämlich nichts anderes, als die Ursachen aufzuzeigen, aus welchen es nach allgemeinen und erkennbaren Grundsätzen mit Notwendigkeit folgt[2]). Die Unmöglichkeit, physich notwendig zu sein, hat das Böse übrigens mit dem Guten gemeinsam, denn wäre das Böse oder das Gute in etwas anderem als im freien Willen begründet, könnten sie nicht als ethische Begriffe da sein. Wir wären dann blosse Naturwesen, bewegt von unwiderstehlichen Impulsen, die von aussen oder von innen uns eingepflanzt würden, „sittliche Automaten, aber nicht verantwortliche persönliche Wesen"[3]).

Das moralische Böse kann also nicht notwendig, sondern nur möglich sein. Aber auch die Möglichkeit des Bösen ist als unbegreiflich erklärt worden[4]), weil man nur die Möglichkeit, welche eine beginnende

---

[1]) Confessiones VII, 5.

[2]) Vgl. Sigwart, Kampf gegen den Zweck, Kleine Schriften, 2. Aufl. B. II S. 34.

[3]) Dorner, System der christl. Glaubenslehre 1880 B. II S. 144.

[4]) So z. B. Meyer, Die Wahlfreiheit (Theol. Stud. u. Krit. 1885).

Wirklichkeit ist, im Auge gehabt hat. Bei dem Bösen kann es sich aber nicht um eine Möglichkeit, die immerfort die Wirklichkeit aus sich erzeugt, handeln, sondern nur um das, was Trendelenburg „die reine Möglichkeit“ nennt[1]). Dies ist „eine Möglichkeit, zu deren Verwirklichung die vollkommen ausreichende Bedingung — *eben der Wille* — gegeben ist, aber eine Bedingung, die es eben so sehr in ihrer Gewalt hat, diese Möglichkeit liegen zu lassen, als sie zur Wirklichkeit zu erheben“[2]).

Die Verwirklichung kann also nur vom freien Willen abhängig sein; *nur ein Wille, der das Unvernünftige wählen kann, vermag das thatsächliche Dasein des Bösen zu erklären; **dass** dieser Wille aber das Böse gewählt hat, ist unbegreiflich und muss als unvernünftig auch unbegreiflich und unerklärlich sein.*

2.

Der freie Wille und der Gottesbegriff.

„Dass das Dasein Gottes als des Unendlichen oder des absoluten Wesens mit der Theorie vom freien Willen nicht zusammen zu denken ist, wird allgemein anerkannt“, erklärt Scholten kategorisch und führt als Beleg die Reformatoren und verschiedene reformierte Supralapsarier an[3]). Dass unsere lutherischen Bekenntnisse doch die Willensfreiheit vor allem in Bezug auf die Sünde aufrecht zu halten suchen, und dass alle unsere hervorragenden lutherisch-confessionellen Dogmatiker sowohl die Willensfreiheit als die Absolutheit Gottes behaupten, kümmert ihn nicht, wahrscheinlich weil er meint,

---

[1]) Log. Untersuchungen B. II S. 108.
[2]) Jul. Müller, Lehre v. d. Sünde, II S. 37.
[3]) A. a. O. S. 215.

dass es diesen nicht wie jenen „mit der Anerkennung der absoluten Eigenschaften Gottes Ernst war".

Es genügt hier unter Hinweis auf unsere Darstellung und Kritik der Lehre Luthers in seiner Schrift „de servo arbitrio" zu betonen, dass die sog. absoluten Eigenschaften Gottes nur Attribute sind und als Attribute nicht das Wesen ausmachen, sondern eben Attribute zum Wesen sind. So ist die Unveränderlichkeit, die Allmacht u. s. w. nicht die starre, absolute Unveränderlichkeit und Allmacht, sondern lediglich Attribute zum Wesen Gottes, das nach der christlichen Anschauung die heilige Liebe ist, und eben weil Gott die unveränderliche, allmächtige heilige Liebe ist, kann er nicht z. B. der unveränderliche Machtwille sein. Verlangt aber nun das Wesen Gottes, die heilige Liebe, eine Welt von Persönlichkeiten, die als solche relativ selbständig, d. h. frei sein müssen, dann stünde Gott in Widerspruch mit sich selbst, wenn nämlich eine solche Welt nicht mit dem Begriff Gottes vereinbar wäre.

Wäre nun das Böse von Gott determiniert, was Schleiermacher als notwendige Konsequenz des Prädestinatianismus bekanntlich lehrt[1]), dann wäre entweder das Böse nicht mehr böse oder Gott nicht mehr gut, d. h. er wäre nicht mehr Gott, sondern ein ethisch indifferentes Fatum.

Wie haben wir uns nun nach den gegebenen Ergebnissen die menschliche Freiheit vorzustellen? Diese Frage involviert, wie wir schon hervorgehoben haben, eigentlich drei Fragen, je nachdem dieselbe 1. den Menschen vor dem Sündenfall, 2. den Menschen

[1]) Vgl. Üb. d. Lehre v. d. Erwählung. Werke, Abth. I B. 2 S. 393 ff.

nach dem Sündenfall aber vor der Wiedergeburt und 3. den Menschen nach der Wiedergeburt gilt.

Im Urstande haben wir es mit der rein wesentlichen Freiheit des menschlichen Willens zu thun und haben aus verschiedenen Gesichtspunkten gesehen, dass wir dieselbe bejahen müssen, und dass das thatsächliche Vorhandensein des moralischen Bösen, das einen Sündenfall voraussetzt, ohne diese wesentliche Freiheit des menschlichen Willens unmöglich sei. *Dass* der menschliche Wille aber das Böse gewählt hat, muss als unvernünftig, unbegreiflich und unerklärlich bezeichnet werden, so bald man unter „erklären" das Nachweisen des zureichenden Grundes im heterodeterministischen Sinn versteht. Hierzu haben wir nur hinzuzufügen, dass die Sünde demgemäss auch von der Schrift als *Thorheit* bezeichnet wird, und in der That auch die Thorheit κατ' ἐξοχήν ist. Wenn jemand etwas recht Thörichtes macht, sagen wir oft: es ist unbegreiflich oder unerklärlich, dass er so etwas hat thun können, und was hier relativ gilt, das gilt in Bezug auf die Sünde absolut[1]).

Diese unsägliche Thorheit der Sünde tritt — wie Martensen bemerkt — in der speciellen Sünde des Geizes besonders deutlich hervor, denn der Geizige leidet ja freiwillig täglich das, was er als das schrecklichste, was ihm begegnen könne, fürchtet nämlich Mangel und Not und eine kummervolle Existenz[2]).

In Bezug auf die Entstehung der Sünde — zu deren Möglichkeit der Grund im menschlichen Willen allein und nicht weder direkt noch indirekt in Gott zu suchen ist — möchten wir aber noch einen Gesichtspunkt wenigstens andeuten. Der Mensch ist nach dem Bilde Gottes geschaffen, d. h. die Eigenschaften, welche Gott hat, kommen auch dem

[1]) Vgl. Martensen, Ethik B. I § 33.
[2]) Ebendas. § 29.

Menschen in relativem Grade zu. Gott ist absolut selbständig, der Mensch ist relativ selbständig, und der Grund dieser menschlichen Eigenschaft ist die absolute Selbständigkeit Gottes. Gott ist das absolut vernünftige Wesen, der Mensch ist ein sinnlich-vernünftiges, Gott ist allgegenwärtig und ewig, der Mensch ist als Geist von den Schranken des Raumes und der Zeit relativ unabhängig u. s. w. Der allmächtige Wille Gottes ist ein schaffender Wille. Hat nun der relativ selbstmächtige Wille des Menschen auch ein schöpferisches Vermögen? Im relativen Sinn müssen wir das bejahen und brauchen uns dabei nicht nur an die sog. Schöpfungen der Kunst zu halten, sondern überhaupt auf das Vermögen des Menschen hinweisen neue Verhältnisse zu Stande zu bringen, Staaten zu bilden, Gesetze zu geben u. s. w. Etwas Wirkliches und Gutes bringt der Mensch aber nur als Organ Gottes zustande. Macht er aber nun nicht den Willen Gottes, der mit seinem eigentlichen Wesen übereinstimmt, zum Inhalt seines Willens, sondern setzt seine eigene Endlichkeit als Zweck seines Willens, dann wird das Verhältnis zu Gott verkehrt, sein Wille hat aber auch dadurch etwas geschaffen, nämlich eben dieses verkehrte Verhältnis, das die eigentliche Sünde ist.

Wenn Gott schafft, schafft er etwas Gutes und Wirkliches, wenn der gottabgewandte Wille des Menschen aber etwas schafft, kommt nur eine falsche Existenzweise des Wirklichen zustande, die also nur einem Wirklichen anhangen, niemals aber ein Wirkliches an sich werden kann. So kann das Böse nur immer tantalisch streben, etwas Substantielles zu werden; die vollständige Unabhängigkeit von Gott wäre nämlich das Nicht-Sein[1]).

Nach dem Sündenfall ist das Verhältnis zu Gott verkehrt geworden und als Folge davon der Mensch

[1]) Vgl. Granfelt, Dogmatik S. 164.

auch in Disharmonie mit sich selber gerathen. Das Verhältnis zwischen Sinnlichkeit und Vernunft ist ein falsches geworden, indem die Sinnlichkeit, welche den Zweck hat, Gefäss und Organ der Vernunft zu sein, nunmehr sich selbst als Zweck setzt, ganz so wie der Mensch im Ganzen das Organ des Göttlichen sein sollte, sich aber in seiner Endlichkeit als Selbstzweck gesetzt hat. Statt der Harmonie mit Gott und mit sich selbst ist die Disharmonie ins menschliche Leben hineingebracht worden, und weil die Menschheit ein Organismus ist, gilt dies von der ganzen Menschheit und also von jedem einzelnen Glied in derselben (was wir hier nur als eine Behauptung aufstellen können, denn eine Apologie für die Lehre von der Erbsünde und eine Untersuchung von deren Bedeutung liegt ausserhalb des Rahmens dieser Abhandlung und gehört der Widerlegung des pelagianisierenden Extremes in der Lehre von der Willensfreiheit an). Als sündig hat der Mensch also von Geburt an eine gottabgewandte Willensrichtung, und als Gott abgewandt ist diese Willensrichtung der endlichen Seite des Menschen und der Welt zugewandt. Der sündige Charakter des Menschen ist eine dem Willen determinierende Macht in ihm geworden, sein Wille ist, um mit Augustin zu reden, in der Sphäre des Bösen gebunden, und dieses servum arbitrium ist der einzige Wille, den der Mensch *von sich selbst* und *durch sich selbst* (der natürliche Mensch) hat.

Infolge der Sünde ist die Gottesgemeinschaft getrübt, nicht aber aufgehoben. Wäre dies der Fall, dann würde der Mensch nicht einmal wissen können, dass sein Wille gebunden ist, er würde keine Ahnung davon haben, dass es ausser der Sphäre des Bösen auch eine Sphäre des Guten giebt; seine sündige, natürliche Individualität wäre die einzige, und seine

ewige Individualität, richtiger sein eigentliches ewiges Wesen mit dessen — wenn auch gebundener — vernünftiger Freiheit wäre verloren, d. h. der Mensch wäre seinem eigentlichen Wesen nach böse, hätte aufgehört Mensch zu sein.

Dass dies aber thatsächlich nicht der Fall ist, beweist uns die Erfahrung, indem der vernünftige Wille sich bei jedem Menschen als Trieb zum Guten äussert und wenn der Mensch so weit kommt, dass es ihm klar wird, dass dieser Trieb ein Ausdruck für das Bedürfnis seines wahren Wesens ist, ihm aber nicht zu folgen vermag, weil er durch seinen sündigen Charakter in der Sphäre des Bösen gebunden ist, dann empfindet er seine Unfreiheit als eine schwere Last und klagt mit dem Apostel: οὐ γὰρ ὃ θέλω τοῦτο πράσσω, ἀλλ' ὃ μισῶ τοῦτο ποιῶ (Röm. 7: 15, vergl. auch v. 16–24). Verloren ist also nicht die wesentliche Ebenbildlichkeit Gottes; diese ist vielmehr das eigentliche Wesen des Menschen, das sich als ein, wenn auch machtloses Streben seinen potentiellen Inhalt zu verwirklichen geltend macht. Eine natürliche Offenbarung dieses wahren Wesens des Menschen, die zugleich eine Offenbarung Gottes ist, haben wir im Gewissen[1]). Zu dieser inneren Offenbarung Gottes kommt auch die natürliche Offenbarung in der Natur und in der Geschichte, worauf wir hingewiesen haben. Dass aber Gott sich dem Menschen trotz der Sünde offenbart ist eine That seiner Gnade im weiteren Sinn, welche wir die Schöpfungsgnade genannt haben, weil sie in der mit der Schöpfung gesetzten Gottesgemeinschaft begründet ist.

---

[1]) Aus einem ähnlichen Gesichtspunkte definiert Trendelenburg das Gewissen als „die Rückwirkung des *ganzen* Menschen gegen den selbstsüchtigen Teil, also des ganzen Zweckes gegen die losgebundenen Zwecke einzelner Begierden". Logische Unters., 3. Aufl. B. II S. 112.

Infolge seines sündigen Charakters liebt der Mensch aber die Sünde und widerstrebt darum dem vernünftigen Triebe. Handelt der Mensch dabei frei, handelt er autodeterministisch oder heterodeterministisch? Wir können weder das eine noch das andere ohne weiteres behaupten. Heterodeterministisch wenigstens im extremen Sinn handelt er nicht, weil nichts ausser seinem eigenen Charakter ihn zwingt, so zu handeln. Autodeterministisch im eigentlichsten Sinn des Wortes handelt er aber auch nicht, denn, wenn der vernünftige Charakter sein wahres Wesen ist, ist die Abhängigkeit von dem sinnlichen Charakter doch tiefer gesehen die Abhängigkeit von einem Nicht-Ich. Dieses ist eben die den Menschen in Widerspruch mit sich selbst bringende furchtbare Disharmonie der Sünde.

Weil aber der vernünftige Charakter das wahre Wesen des Menschen ist, offenbart es sich mit dem Gebietenden: du sollst schlechthin! Der Mensch kann diese Stimme freilich überhören, ja noch mehr, der natürliche Mensch, so wie er durch sich selbst ist, hasst mit Notwendigkeit diese Stimme, weil er die Sünde liebt. Wenn sein wahres Wesen sich offenbart, hat es aber eine Macht, die grösser als jede Bestimmung ist, und diese Macht kann nur dadurch überwunden werden, dass der Mensch dieses sein eigenes Wesen wieder verleugnet. Dass er dies kann, darin besteht eben sein Vermögen, der Gnade widerstehen zu können. Vom nicht wiedergeborenen Menschen gilt es aber nicht nur, dass er der Gnade widerstehen *kann,* sondern dass er es infolge des Gebundenseins seines Willens thun *muss,* auf der andern Seite aber, dass er vermöge seiner wesentlichen Freiheit zu *wünschen* vermag, dass er anders hätte wollen können. In diesem Wunsch — wozu der Trieb zum Guten sich steigern kann — liegt die Bestimmbarkeit des Menschen für die Erlösungs-

gnade, eine Bestimmbarkeit aber, welche selbst als ein Werk der vorbereitenden Gnade, ohne welche der Mensch nie ist, anzusehen ist.

Wird nun aber sein Wollen und sein Thun durch diesen Wunsch, wenn derselbe bleibend ist, beeinflusst? Sicherlich insofern, als er infolge dieser von der vorbereitenden Gnade verliehenen Kraft sich einer ferneren Gottesentfremdung zu enthalten vermag, nicht aber so dass er etwas im wahren, christlichen Sinn Gutes thun könnte. Ein gutes Werk im christlichen Sinn ist nämlich nur ein solches Werk, das aus der Liebe zu Gott herfliesst. Gott können wir aber nur lieben, weil Er uns zuerst geliebt hat, und dieses offenbart uns die natürliche Offenbarung nicht.

Diese neue Willensrichtung tritt aber nicht unvermittelt ein, sondern die vorbereitende Gnade muss unseren Willen bis zum Wendepunkt führen, dann giebt die Erlösungsgnade ihm den neuen Inhalt: die Liebe zu Gott. Ohne das Werk der vorbereitenden Gnade hätte die Erlösungsgnade keinen Anknüpfungspunkt im Menschen. Auch die vorbereitende Gnade braucht aber einen Anknüpfungspunkt und hat denselben in dem Trieb zum Guten, der im Menschen trotz der Sünde immer noch vorhanden ist, oder richtiger: die Schöpfungsgnade hat den Menschen nie verlassen, denn dass ein Trieb zum Guten noch vorhanden ist, das ist ein Werk nicht des Menschen sondern eben der Gnade Gottes, ohne welche die Gottesgemeinschaft durch die Sünde ganz aufgehoben wäre.

Dass die vorbereitende Gnade den Menschen nie verlassen hat, ist ein Gedanke, den wir bei unserer Frage immer festhalten müssen, denn sonst werden wir durch die Annahme eines abstrakt gedachten „natürlichen Menschen“ zur gratia irresistibilis und zur Prädestination geführt. So denken sich Augustin und Luther den Menschen in Sünde geboren und dann

von der Gnade vollständig verlassen in einem jeder Offenbarung Gottes entbehrenden Zustande lebend und bedenken, wenigstens in diesem Zusammenhange nicht, dass der Einfluss eines christlichen Heimes, eines christlichen Verkehrs, einer christlichen Cultur alles Organe oder Kanäle der vorbereitenden Gnade sind, wie auch — um noch einmal daran zu erinnern — wo diese Einflüsse fehlen, die Offenbarung Gottes im Gewissen, in der Natur und in der Geschichte dem sündigen Menschen gegenüber Gnadeoffenbarungen sind, welche nie fehlen.

Der durch die Erlösungsgnade Wiedergeborene vermag nun vermöge der Liebe zu Gott sich selbst in seiner sündigen Wesensbestimmtheit zu hassen. Seine Abhängigkeit in der Liebe von Gott — die in seinem wahren Wesen begründet ist — macht ihn frei von der Abhängigkeit der Welt und seinem eigenen sündigen Charakter, und so ist die Freiheit der Welt gegenüber — wie die Schrift so oft betont — nur die andere Seite der Abhängigkeit von Gott, eine Abhängigkeit, welche aber die freie Abhängigkeit des Kindes vom geliebten Vater ist, die nichts mit Knechtschaft gemeinsam hat.

Weil aber die Gnade nicht auf eine äussere magische Weise, sondern ethisch innerlich umbildend wirkt, tritt diese Freiheit des Menschen nicht als eine mit einmal fertige Realität auf, sondern der Mensch muss sich selber — freilich in Kraft der Gnade — zu dem machen, was er sein soll; er muss durch eine immer erneuerte Wahl seines nunmehr befreiten Willens die Liebe zu Gott bewahren und die Versuchung zur Selbstliebe und Weltliebe widerstehen, er muss durch eine stetige Busse den alten Menschen mit seinem sündigen Charakter ablegen; und bis dieses vollkommen geschehen ist, ist der Wiedergeborene immer insofern gebunden, als die

Versuchung eine wirkliche Macht für ihn ist, die sie in diesem Leben immer behalten wird.

Die *reale* Freiheit, welche die innere Notwendigkeit das Gute zu thun ist, ist also auch nicht beim Wiedergeborenen ganz aktualisiert, sondern muss sich allmälig verwirklichen. Sie ist eine *Aufgabe,* die verwirklicht werden soll. So sind wir in diesem Leben nie realiter oder materialiter frei, sollen es aber werden, und so liegt in uns die zu verwirklichende Idee der realen Freiheit, eine Idee, deren Grund in Gott zu suchen ist. Nichts kann aber verwirklicht werden, was nicht dem Menschen schon als Princip gehört, und so müssen wir auch aus diesem Grunde mit Notwendigkeit auf die wesentliche Freiheit des Menschen zurückschliessen.

Auf jedem Punkt der Entwickelung des Menschen sehen wir aber, dass die Möglichkeit einer Bethätigung dieser wesentlichen Freiheit des Menschen von Gnadenwirkungen Gottes abhängt. Nicht durch das, wozu der Mensch ohne die Gnade sich selbst gemacht hat, vermag er den geringsten Schritt, um sein wahres Wesen zu verwirklichen, zu thun; durch Gott hat er das *liberum arbitrium,* durch sich selbst hat er das *servum arbitrium,* durch die Gnade Gottes hat er das *arbitrium liberatum.* Darum: *wer sich rühmt, rühme sich des Herrn.*

Verzeichnis

der

behandelten oder citierten Schriftsteller.

Ambrosius 18.
Aristoteles 12. 91. 119.
Athanasius 17.
Athenagoras 14.
Augustin 12. 19—27. 32. 114. 132.

Basilius 16.
Beck 60.
Beneke 97.
Biedermann 62.
Biel 29.
Bockshammer 73. 90.
Bois-Reymond, Paul du 89.
Bossuet 101.
Boström 67. 69. 70.
Bradwardina 30.

Calov 40.
Chalybäus 87. 110.
Chemnitz 40. 50.
Chrysostomus 17.
Cyprian 18.
Cyrill 17.

Darwin 87.
Dieckhoff 22. 27. 30. 49.
Dorner 60. 61. 62. 132.
Dörrien 44.
Drobisch 125. 126.
Dunckmann 98.
Duns Scotus 29.

Eck 30.
Ekkart 35.
Erasmus 31.

Feuerbach 105.
Fichte, J. H. 97.
Flacius 45.
Förster 19.
Frank 47. 59.

Galle 43.
Gerhard 40. 50.
Granfelt 136.
Gregor v. Nazianz 16.
Gregor v. Nyssa 16.
Groot 92.

Harless 58.
Harnack, Th. 40.
Harnack, A. 12. 24.
Hartmann, Edv. v. 106.
Hegel 89. 130.
Herbart 97.
Hermas 14.
Herrlinger 44. 45.
Hilarius 18.
Hoekstra 102.
Høffding 98. 110. 111. 113.
Hofmann 58.
Hornejus 51.

Irenäus 15.

Johannes Damascenus 28.
Justin 14.

Kahnis 27. 59.
Kant 81. 103. 108.
Klemens 16.
Klose 16.
Köstlin 40.

La Mettrie 87.
Landerer 12. 19.
Lechler 30. 31.
Leibniz 91. 119.
Lipsius 62.
Löscher 33. 36. 40. 41.
Lombroso 103. 108.
Lotze 108. 118. 128.
Lütkens 40.
Luthardt 15. 20. 26. 38. 40. 43. 44. 45. 47. 51. 54.
Luther 32—43.

Martensen 55. 56. 135.
Melanchton 41. 43. 44. 46.
Meyer, W. 98. 132.
Moleschott 107.
Müller, Jul. 23. 44. 53. 54. 56. 96. 133.
Musäus 51.

Nägelsbach 12.
Neander 17.

Occam 29.
Oettingen 98. 125.
Origenes 16.

Philippi 40. 58.
Plato 91. 119.
Polykarp 14.

Reuter 24.
Riehl 98. 106.
Ritschl 63.
Rothe 70. 81. 123.
Rudelbach 40.
Rydberg 88.

Sahlin 70. 80.
Schleiermacher 44. 51. 103. 130. 134.
Schmidt, Seb. 40.
Schneemann 30.
Scholten 9. 91. 92. 102. 105. 108. 112—116. 130. 133.
Schopenhauer 94. 98.
Schweizer 40.
Scotus 29.
Seeberg 12 2 . 29. 30.
Sigwart 73. 77. 119. 126. 127. 128. 132
Sokrates 91.
Sommer 108.
Spencer 89.
Spinoza 67. 89. 90. 130.
Strigel 45.

Tatian 14.
Tauler 35.
Tertullian 14. 17.
Theophilus 14.
Thomas 28.
Thomasius 16. 40. 56. 57. 58.
Trendelenburg 133. 138.

Vannérus 121.
Vatke 81.
Vilmar 56. 59.

Wagner 125.
Wappaeus 125.
Wiclif 31.
Wildhagen 117. 123.
Witte 100. 123.
Wörter 12. 15.
Wundt 71. 119—124.

Zeller 97.

DATE DUE

MAR 2 7 19			

DEMCO 38-297

Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01013 6747